



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2004

---

## **Älteste Textgeschichte der Königsbücher: Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher**

Schenker, Adrian

**Abstract:** Dieses Buch untersucht die Geschichte des Textes der biblischen Königsbücher in den letzten drei Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung. Die ursprüngliche Septuaginta lässt sich in 1-2 Kön dank einigen Textzeugen ziemlich gut abgrenzen. Da sie ihre hebräische Vorlage sehr wörtlich übersetzt, kann man diese annähernd genau rekonstituieren. Dabei stellt sich heraus, dass sie eine ursprünglichere Textgestalt darstellt als die im massoretischen Text bewahrte Form. Der Vorläufer des massoretischen Textes erklärt sich am besten als literarisch und theologisch veränderte Neuauflage der hebräischen Vorlage der Septuaginta. Diese Neuauflage mag in der frühen Hasmonäerzeit (2. Hälfte 2. Jh. v.Chr.) entstanden sein. Die älteste erreichbare Textgeschichte der Königsbücher entspricht nicht zwei nebeneinander parallel laufenden Textformen (hebräische Vorlage der Septuaginta, Vorläufer des massoretischen Textes), sondern zwei sukzessiven Ausgaben von 1-2 Kön: zuerst die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta, die durch die Neuauflage abgelöst wurde, aus der die massoretische Textform hervorging.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-150816>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Schenker, Adrian (2004). Älteste Textgeschichte der Königsbücher: Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. Fribourg, Switzerland / Göttingen, Germany: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

**Schenker,**    Älteste Textgeschichte der Königsbücher

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Departements für Biblische Studien  
der Universität Freiburg Schweiz,  
des Ägyptologischen Seminars der Universität Basel,  
des Instituts für Vorderasiatische Archäologie  
und Altorientalische Sprachen der Universität Bern  
und der Schweizerischen Gesellschaft  
für Orientalische Altertumswissenschaft

herausgegeben von  
Susanne Bickel, Othmar Keel und Christoph Uehlinger

## *Zum Autor:*

*Adrian Schenker*, geb. 1939 in Zürich, Dominikaner, lehrt Altes Testament an der Universität Freiburg Schweiz. Arbeiten auf dem Gebiet der biblischen Theologie, der biblischen Rechts- und Kultgeschichte sowie in Textkritik und Textgeschichte des Alten Testaments.

*Adrian Schenker*, born 1939 in Zürich, is a Dominican who teaches Old Testament at the University of Fribourg in Switzerland. He specializes in biblical theology, the history of biblical law and religion, and Old Testament textual criticism.

Adrian Schenker

# Älteste Textgeschichte der Königsbücher

Die hebräische Vorlage der  
ursprünglichen Septuaginta als  
älteste Textform der Königsbücher

Academic Press Fribourg  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen



## *Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrates Freiburg Schweiz

Die Inhalt-Seiten wurden vom Autor  
als PDF-Daten zur Verfügung gestellt.

© 2004 by Academic Press Fribourg / Paulusverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz  
ISBN 3-7278-1470-5 (Academic Press Fribourg)  
ISBN 3-525-53056-0 (Vandenhoeck & Ruprecht)  
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für Biblische  
Studien, Universität Freiburg Schweiz

# INHALTSVERZEICHNIS

<b>Inhaltsverzeichnis</b>	<b>I</b>
<b>Vorwort</b>	<b>IX</b>
<b>Verzeichnis benützter Literatur</b>	<b>X</b>

<b>I. Einführung und Fragestellung</b>	<b>1</b>
--	----------

<b>1. Aufgabe und These des Buches</b>	<b>1</b>
<b>2. Vorgehen</b>	<b>2</b>
2.1 Methodische Überlegungen	2
2.1.1 Älteste Lesarten der LXX und ein heuristisches Prinzip	2
2.1.2 Drei Bedingungen	4
2.1.3 Keine Textverderbnis	4
2.1.4 Keine innergriechische Veränderung	4
2.1.5 Keine literarische oder redaktionelle Veränderung	4
2.1.6 Zwei mögliche Ergebnisse für die älteste Textgeschichte	5
2.1.7 Der Beweis literarischer Unabhängigkeit der hebräischen Vorlage der LXX vom protomassoretischen Text ist der Nachweis des Gegenteils, nämlich der Abhängigkeit dieses von jener	5
2.1.8 Textzeugen der ältesten oder ursprünglichsten LXX	6
2.1.9 Grad der zu erzielenden Wahrscheinlichkeit und kumulative Beweiskraft	7
2.1.10 Zwei oder mehrere Textgestalten und Editionen der Königsbücher?	8
2.1.11 Einordnung der Ausgaben der Königsbücher in die Geschichte	8
2.1.12 Terminologisches: MT und LXX, protomassoretischer und praemassoretischer Text	9
2.2 Forschungsgeschichte	9
2.3 Grenzen der vorliegenden Untersuchung	11
2.4 Indices	13

## II

<b>II. Elia auf dem Karmel, Kulthöhen in Juda, Aschera in Israel</b>	<b>14</b>
<b>1. Elia auf dem Karmel</b>	<b>14</b>
1.1 1 Kön 18:29-33 in der ursprünglichen LXX	14
1.2 1 Kön 18:29-33 in MT	19
1.3 Welches ist die ursprüngliche, welches die umgestaltete Erzählung?	21
1.4 Was geschieht mit dem Altar (LXX) und den Altären (MT) nach dem Brandopfer?	22
1.5 Gegen den Himmel gerichtetes Gebet auf dem Karmel	23
1.6 Für wen betet Elia in V. 36-37?	24
1.7 Veranlasste Elia die Errichtung eines Altars für Baal? V. 26	25
1.8 Durch dein Wort — um deinetwillen, V. 36	26
<b>2. Entlastung der Könige, Belastung des Volkes von Juda</b>	<b>27</b>
<b>3. Aschera oder Ascheren in der Stadt Samarien und auf dem Karmel, 2 Kön 13:6; 1 Kön 18:19</b>	<b>31</b>

<b>III. Kultische Verwilderung im Königreich Israel und unter Manasse, Joschijas Kultreform</b>	<b>34</b>
<b>1. Haus oder Kulthöhen? 2 Kön 23:13-14</b>	<b>34</b>
<b>2. "Haus von Kulthöhen" oder "Häuser von Kulthöhen"? 1 Kön 12:28-33</b>	<b>36</b>
2.1 Das "Haus von Kulthöhen" und seine Priesterschaft im MT	36
2.2 Die "Häuser auf den Kulthöhen" in der LXX	38
2.3 Vergleich zwischen dem MT und der LXX	39
<b>3. "Haus der Kulthöhen" oder "Häuser der Kulthöhen" in der Stadt Samaria? 2 Kön 17:29,32</b>	<b>40</b>
3.1 Das "Haus der Kulthöhen" im MT	40
3.2 Wo lag das Haus der Kulthöhen?	41
3.3 Die "Häuser der Kulthöhen" in der LXX	42
3.4 Vergleich zwischen dem MT und der LXX	43
<b>4. "Kulthöhen" oder "Haus der Kulthöhen" in einem Jerusalemer Stadttor? 2 Kön 23:8</b>	<b>45</b>
<b>5. "Haus" oder "Häuser der Kedeschen"? 2 Kön 23:7</b>	<b>46</b>
<b>6. "Haus der Kulthöhen" in Israel und Baaltempel in Samaria</b>	<b>47</b>
6.1 Manasses und Achabs Baalverehrung, 2 Kön 21:3	47

6.2	Baaltempel nach dem MT, Vielgöttertempel nach der LXX, 1 Kön 16:32-33 MT, 3 Regn 16:41-42 (32-33) LXX	47
6.3	Welchen heidnischen Tempel hat der Usurpator Jehu zerstört? 2 Kön 10:18-28	49
6.4	Vergleich zwischen Achabs Tempel in 1 Kön 16:32 und dem von Jehu zerstörten Tempel in 2 Kön 10:18-28	50
6.5	Der Tempel für Baal in Samaria und die Baalverehrung in Juda	51
<b>7.</b>	<b>Manasses Ascheren in 2 Kön 21:3,7</b>	<b>52</b>
7.1	Aschera im Singular im MT und Ascheren im Plural in der LXX in 2 Kön 21:3	52
7.2	Das Rundbild der Aschera im Tempel von Jerusalem nach dem MT und der LXX in 2 Kön 21:7	53
<b>8.</b>	<b>König Manasses Vielgöttertempel in Jerusalem, 2 Kön 21:4-7</b>	<b>55</b>
8.1	Religiöse Situation unter Manasse im MT und in der LXX	55
8.2	Schuld des jüdischen Königshauses	56
<b>9.</b>	<b>Welche Misstände beseitigt Joschija? 2 Kön 23:4-20</b>	<b>58</b>
9.1	Kultgeräte für heidnische Gottheiten im Hekal JHWHs in Jerusalem (V. 4)	58
9.2	Von den Königen von Juda eingesetzte Priester, V. 5 MT	60
9.3	Rechtmässige levitische Priester räuchern heidnischen Gottheiten, V. 5 LXX	63
9.4	"Beurlauben" oder "verbrennen" in 2 Kön 23:5 LXX	66
<b>10.</b>	<b>Sonnenpferde und Dachaltäre des Königs Ahas, 2 Kön 23:11-12</b>	<b>67</b>
10.1	Sonnenpferde in der antiochenischen LXX	67
10.2	Der erste Satz von 2 Kön 23:11	68
10.3	Tempel mit Sonnenwagen in Beth-On	69
10.4	Sonnenpferde in 2 Kön 23:11 im MT	71
10.5	Prozessionen mit Pferden und Wagen	71
10.6	Dach und Obergemach oder Dächer und Obergemächer, Ahas oder die Könige Judas? 2 Kön 23:12a	72
10.7	Wo befand sich das Obergemach oder die Obergemächer in 2 Kön 23:12b?	73
<b>11.</b>	<b>Königliche oder priesterliche Finanzgebarung im Tempel? 2 Kön 22:3-10</b>	<b>75</b>
11.1	Finanzkompetenzen im Tempel in 2 Kön 22:3-10 in der LXX	75

## IV

11.2	Finanzkompetenzen im Tempel in 2 Kön 22:3-10 im MT	77
11.3	Finanzkompetenzen im Tempel in 2 Chr 34:8-17	79
11.4	Vergleich zwischen MT und LXX	81
11.5	Forschungsgeschichte	82
11.6	Vorschlag für eine absolute Datierung der MT Fassung	84
<b>IV.</b>	<b>Nabots Weinberg, König Josafat von Juda, der Feldzug gegen Moab, 1 Kön 20-22, 2 Kön 3</b>	<b>86</b>
<b>1.</b>	<b>Platz der Naboterzählung, 1 Kön 21 (MT), 3 Regn 20 (LXX)</b>	<b>86</b>
1.1	Überblick über die Forschungslage	86
1.2	Erlaubt die narrative Untersuchung der Erzählungen von 1 Kön 20-22 und 3 Regn 20-22 eine Klärung?	87
1.3	Narrative Gestalt von 1 Kön 20-22, 3 Regn 20-22 und die Frage ihres Verhältnisses	88
<b>2.</b>	<b>Chronologie der Könige Achab, Josafat und Achasja von Israel</b>	<b>90</b>
2.1	Eine theologische Schwierigkeit in 1 Kön 22 LXX	90
2.2	Theologisch-narrative Problematik in 1 Kön 20-22 LXX	92
2.3	Summarium über König Josafat im MT und in der LXX	94
2.4	Josafat oder Achasja von Juda, 2 Kön 3	94
<b>3.</b>	<b>Achabs Reue und das über sein Haus verhängte Urteil JHWHs</b>	<b>97</b>
3.1	Inkonsequente Reue oder Busse erst am Ende? 1 Kön 21:27-29 MT, 3 Regn 20:16,27-29 LXX	97
3.2	Hatte Nabot einen Sohn? 3 Regn 20:27; 1 Kön 21:27	98
3.3	Bringt Joram von Israel oder sein Vater Achab den Zorn JHWHs über das ganze Königshaus? 2 Kön (4 Regn) 1:22(18d) LXX	100
3.4	Beschwört Achabs Schuld den Untergang seines ganzen Hauses oder das Unheil des Volkes Israel herauf?	101
<b>4.</b>	<b>Der Platz der Nabot-Erzählung im grösseren Zusammen- hang der aramäischen Kriege Achabs, 1 Kön 20-22</b>	<b>102</b>
4.1	Lag das Rebgebiet Nabots in Samaria oder in Jisreel?	102
4.2	Warum muss der Weingarten Nabots nach dem MT in Jisreel liegen? 1 Kön 21	105
4.3	Der ursprüngliche Platz der Nabotgeschichte im Erzählzusammenhang von 1 Kön 20-22	106

<b>V. Die Könige Joachas und Joasch von Israel, 2 Kön 13-14</b>	<b>108</b>
<b>1. Erbarmen und Reue JHWHs, 2 Kön 13:8 LXX, 2 Kön 13:23 MT</b>	<b>108</b>
1.1 Hatte JHWH Erbarmen mit Israel unter Joachas oder unter Joasch?	108
1.2 Reue JHWHs oder Erbarmen?	109
1.3 "Bis jetzt", V. 8 antiochenische LXX = V. 23 MT; ohne Zeitumstand, V. 23 LXX	110
<b>2. Hasael von Aram trennt Philistäa von Israel ab, 2 Kön 13:22 antiochenische LXX</b>	<b>113</b>
 <b>VI. Literarische Veränderungen des Textes der Königsbücher in verschiedenen thematischen Zusammenhängen</b>	 <b>116</b>
<b>1. König Hosea von Israel, 2 Kön 17:1-4</b>	<b>116</b>
1.1 War König Hosea böser oder weniger böse als die früheren Könige Israels? V. 2	116
1.2 Mit welchem Mächtigen in Ägypten wollte sich Hosea in 2 Kön 17:4 verbünden?	117
<b>2. König Ahasja von Israel, 1 Kön 22:53-54, 2 Kön 1:6</b>	<b>119</b>
2.1 War König Ahasja gleich böse wie sein Vater Achab oder böser als alle Könige vor ihm?	119
2.2 Geht Achabs Haus wegen Ahasja von Israel unter? 2 Kön 1:6	120
2.3 Warum vermindern die Summarien der Könige Ahasja und Hosea im MT deren Verderbtheit, während sie sie in der LXX vermehren? 1 Kön 22:53-54, 2 Kön 17:2	121
<b>3. Der Priester Jehojada, 2 Kön 11</b>	<b>122</b>
3.1 Der Bundesschluss des Priesters Jehojada, 2 Kön 11:17	122
3.2 Welcher Art war der Bund von 2 Kön 11:17 nach dem MT und nach der LXX?	124
3.3 Welcher Art war der Bund in 2 Chr 23?	124
3.4 Drei Arten von Bundesschlüssen	125
<b>4. Salbt der Prophet Elia Jehu zum König? 2 Kön 9:4</b>	<b>127</b>
<b>5. Was geschieht mit den Geschenken Benhadads von Damaskus für Elischa? 2 Kön 8:7-15</b>	<b>128</b>
<b>6. Tochter Omris oder Achabs? 2 Kön 8:18,26</b>	<b>131</b>

<b>VII Die Vetus latina als Zeuge der ältesten Textgestalt der LXX</b>	<b>134</b>
<b>1. "Bist du Elia, so bin ich Isebel", 1 Kön 19:2</b>	<b>134</b>
<b>2. Elischas Tod</b>	<b>135</b>
2.1 Unter welchem König starb Elischa? 2 Kön 13:14 MT und LXX; 4 Regn 10(13):30 VL	135
2.2 Rettung Israels in Aram und bei Afek oder in Israel vor Samarien? 2 Kön 13:17 MT und LXX; 4 Regn 10(13):17 VL	138
2.3 Ein Pfeilschuss oder zwei? Womit schlägt der König auf den Boden? 2 Kön 13:17 MT und LXX; 4 Regn 10(13):17 VL	141
2.4 Wer bestattete einen Toten in Elischas Grab? 2 Kön 13:20-21 MT und LXX; 4 Regn 10(13):10-21 VL	143
<b>3. Priester Achabs oder Priester von Achabs Götzen? 2 Kön 10:11 MT und LXX; 4 Regn 10:11 VL</b>	<b>146</b>
<b>4. Hat Juda Israel zum Götzendienst verleitet? 4 Regn 17:19 und 17:9 VL</b>	<b>147</b>
<b>5. Der Untergang des Baaltempels in Samaria, 2 Kön 10:18-28</b>	<b>149</b>
5.1 Wie verlief Jehus Anschlag auf das Baalheiligtum nach der <i>Vetus latina</i> ? 4 Regn 10:23-28	149
5.2 Wurde die Mazzebe Baals oder sein Gewand verbrannt? 4 Regn 10:26, Abschnitt B in VL; 4 Regn 10:26 antioch. LXX; 2 Kön 10:26-27 MT	154
5.3 Der Befehl Jehus an die Offiziere und seine Ausführung, 4 Regn 10:25 VL und antioch. LXX; 2 Kön 10:25 MT	156
5.4 Vergleich zwischen den Erzählungen der <i>Vetus latina</i> und der antioch. LXX vom Ende des Baaltempels, 4 Regn 10:26-27	157
5.5 Welchen Tempel lässt König Jehu nach dem MT zerstören? 2 Kön 10:25-27	162
5.6 Genealogie der Differenzen	164
<b>6. Der Platz des Kapitels über König Achas in der ursprünglichen LXX im Lichte der Vetus latina</b>	<b>167</b>

<b>VIII. Ergebnisse</b>	171
<b>1. Vorgehen: ausgewählte Vergleiche zwischen dem MT und der ältesten LXX</b>	171
<b>2. Ergebnis: die ursprüngliche LXX spiegelt in griech. Sprache die älteste erreichbare Textform der Königsbücher wider</b>	173
2.1 Die ursprüngliche LXX entspricht der älteren hebäischen Textgestalt der Königsbücher, der MT der jüngeren	173
2.2 Der MT hat die in der ursprünglichen LXX erhaltene Textgestalt literarisch verändert	173
2.3 Es gibt zwei Textgestalten in der ältesten Textgeschichte der Königsbücher	174
2.4 Folgen für die literarkritische Analyse der Königsbücher	174
2.5 Natur und relative Datierung des prae- und proto-massoretischen Textes der Königsbücher	174
<b>3. Tendenzen der im MT greifbaren Neubearbeitung der Königsbücher</b>	175
3.1 Theologische Notwendigkeiten	
3.2 Untadelige Propheten	176
3.3 Die legitime levitische Priesterschaft in Jerusalem hat sich keinen Götzendienst zuschulden kommen lassen	176
3.4 Kulthöhen für JHWH gab es in Juda, aber nie in Jerusalem	177
3.5 In Juda und Jerusalem gab es vor König Manasse keine heidnischen Kulte, im Reich Israel dagegen herrschte der synkretistische Kult von Anfang an	177
3.6 Vielgöttertempel in Samaria	177
3.7 Die grösste Schuld an Israels Abfall und Untergang tragen die Könige Jerobeam, Sohn des Nebat und Achab	178
3.8 Einleuchtendere geschichtliche und institutionelle Verhältnisse	178
<b>4. Der MT der Königsbücher entspricht einer neuen Ausgabe</b>	179
4.1 Das Verhältnis der griechischen Übersetzung der Königsbücher zu ihrer hebräischen Vorlage	179
4.2 Übersetzer und Kopisten vor einem unantastbaren Text	180
4.3 Wie erklärt sich das Paradox literarischer Differenzen zwischen MT und LXX?	181
4.4 Eine oder mehrere Neuausgaben?	182



## VIII

4.5	Die Neuausgabe (MT) impliziert den kanonischen Rang der Vorgängerausgabe (LXX)	182
4.6	Drei textgeschichtliche Implikationen: Verbindlichkeit der Textform, verantwortliche Tradenten des Textes, Instanz mit Veränderungsvollmacht	184
4.7	Welche Wahrscheinlichkeit können die drei Implikationen beanspruchen?	184
<b>5.</b>	<b>Datierung</b>	185
5.1	Datierung der prae- und protomassoretischen Neuausgabe: antisamaritanische Tendenz	185
5.2	Ausschliessliche Finanzhoheit des Hohepriesters	186
5.3	Datierung der Vorgängerausgabe	187
<b>6.</b>	<b>Verhältnis zu 1-2 Samuel und 1-2 Chronik</b>	187
<b>7.</b>	<b>Die Textgeschichte der Königsbücher im Rahmen der gesamten Textgeschichte des A.T.</b>	188
<b>8.</b>	<b>Konsequenzen für den Kanon und die theologische Konzeption der Heiligen Schrift</b>	189
8.1	Kanonische Schrift: eine Textform oder mehrere Textgestalten?	189
8.2	Theologische Deutung der zwei Formen der Königsbücher	190
<b>9.</b>	<b>Möglichkeiten und Grenzen alttestamentlicher Textkritik</b>	192
9.1	Ursprüngliche Lesarten sind erhalten, aber nicht auf hebräisch	192
9.2	Zwei Editionen, zwei Aufgaben der Textkritik	194
 <b>Drei Anhänge</b>		
I.	Der Tod Elischas (2 Kön 13:14-21) in der <i>Vetus latina</i> L 115	195
II.	Jehu zerstört den Baaltempel in Samaria (2 Kön 10:24-30) in der <i>Vetus latina</i> L 115	196
III.	Das Ende Israels (2 Kön 17:6ff) in der <i>Vetus latina</i> L 115	197

## VORWORT

Dieses Buch entsprang der Aufgabe, die Königsbücher der Bibel in der *Biblia Hebraica Quinta* herauszugeben. Für die Beurteilung der Lesarten erweist sich ein Gesamtbild des hebräischen und des griechischen Textes, der beiden wichtigsten Textzeugen der Königsbücher als unentbehrlich. Aus der vergleichenden Untersuchung der beiden Textgestalten ergab sich die unerwartete Einsicht, dass die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta eine ältere Textform darstellt als der massoretische Text mit seinen vor- und protomassoretischen Vorläufern. Dieses Ergebnis erschien mir zuerst für 1 Kön 2-14 plausibel (Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14. Cahiers de la Revue biblique 48; Paris: Editions du Cerf, 2000). In einem zweiten Schritt bewährte es sich meiner Meinung nach auch für den Rest der Königsbücher, wie dieser vorliegende Band es nachzuweisen versucht.

Eine solche ungewöhnliche Einschätzung der frühen Textgeschichte der Königsbücher musste natürlich beim Verfasser selbst Zweifel wecken, ob ihn nicht eine Chimäre getäuscht habe. Die beste Methode, solche Zweifel entweder zu bestätigen oder — wie ich denn doch hoffe — zu widerlegen besteht in der Diskussion der Fachwelt. Daher die Veröffentlichung des Buches. Übrigens möchte ich dabei Leser und Leserinnen der beiden Untersuchungen zur Textgeschichte der Königsbücher um Verständnis für die sparsame Annotierung bitten. Es wäre gewiss unter mancher Hinsicht nützlich gewesen, zu jeder der besprochenen Textstellen die dazu erschienene Literatur möglichst vollständig anzuführen. Auf der andern Seite fehlt die textgeschichtliche Fragestellung in der Mehrzahl der Studien oder beruht auf einer überholten Problematik. Auch auf Indexe wurde verzichtet, weil das detaillierte Inhaltsverzeichnis die Erschliessung des Buches wohl am besten gewährleistet.

Wie bei jedem Buch ist vielfältiger Dank angebracht: Frau Bernadette Schacher für die Erstellung des schönen druckfertigen Manuskriptes, Dr. Hubert Tita für die Hilfe bei der Annotierung und den Herausgebern für die Aufnahme in die Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis*. Manche Teile bildeten auch den Gegenstand von Diskussionen unter Kollegen und mit Doktoranden im "*Souper biblique*". Das war jedesmal ein Gewinn für mich.

Freiburg, den 25. November 2003

*Adrian Schenker*

## Verzeichnis benützter Literatur

- A. AEJMELAEUS, "What Can We Know about the Hebrew *Vorlage* of the Septuagint?", EAD., *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays* (Kampen: Kok Pharos Publ., 1993) 77 - 115 = ZAW 99 (1987) 58 - 89, hier zitiert nach *On the Trail*.
- M. BAILLET - J. T. MILIK - R. DE VAUX, *Les "Petites Grottes" de Qumran. Textes* (DJD III; Oxford: Clarendon Press, 1962).
- M. BAILLET, art. "Samaritains", *DBS*, XI, fasc. 63 - 64A (Paris: Letouzey & Ané, 1990) 773 - 1047.
- W. H. BARNES, *Studies in the Chronology of the Divided Monarchy of Israel* (HSM 48; Atlanta, GA: Scholars Press, 1991).
- W.B. BARRICK, *The King and the Cemeteries. Toward a New Understanding of Josiah's Reform* (VT.S LXXXVIII; Leiden: Brill, 2002).
- D. BARTHÉLEMY, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament. 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther* (OBO 50/1; Fribourg/Suisse - Göttingen: Editions Universitaires - Vandenhoeck & Ruprecht, 1982).
- D. BARTHÉLEMY, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament. 3. Ézéchiél, Daniel et les 12 Prophètes* (OBO 50/3; Fribourg/Suisse - Göttingen: Editions Universitaires - Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).
- D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophète* (VT.S X; Leiden: Brill, 1963).
- D. BARTHÉLEMY, "La place de la Septante dans l'Eglise", *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament* (Recherches bibliques, 8; Paris: Desclée de Brouwer, 1967) 13 - 28, ID., *Etudes d'histoire du texte*, 111 - 126.
- D. BARTHÉLEMY, "Les tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament", *Congress Volume Bonn 1962* (VT.S IX; Leiden: Brill, 1963) 285 - 304, ID., *Etudes d'histoire du texte*, 91 - 110.
- D. BARTHÉLEMY, "L'Ancien Testament à mûri à Alexandrie", *Festgabe zum Internationalen Kongress für alttestamentliche Studien in Genf*, 22. - 28. Aug. 1965, *ThZ* 21 (1965) 358 - 370, ID., *Etudes d'histoire du texte*, 127 - 139.
- D. BARTHÉLEMY, "Histoire du texte hébraïque de l'Ancien Testament", *Etudes d'histoire du texte*, 341 - 364.

- D. BARTHÉLEMY, *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO 21; Fribourg/Suisse - Göttingen: Editions Universitaires - Vandenhoeck & Ruprecht, 1978).
- J. BEGRICH, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quellen des Rahmens der Königsbücher* (BHTh 3; Tübingen: Mohr, 1929 = reprint Nendeln: Kraus Reprint, 1966).
- I. BENZINGER, *Die Bücher der Könige erklärt* (KHC 9; Freiburg i. Br.: Mohr, 1899).
- K. BEYER, *Semitische Syntax im Neuen Testament*. Band I: *Satzlehre* Teil 1 (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962).
- F. BLEEK, *Einleitung in das Alte Testament*, 4. Aufl. bearb. v. J. WELLHAUSEN (Berlin: Verl. G. Reimer, 1878).
- (B. BOTTE-) P.-M. BOGAERT, art. "Septante et versions grecques", *DBS*, XII, fasc. 68 (Paris: Letouzey & Ané, 1993) 536 - 692 (B. BOTTE: 536 - 559).
- P.-M. BOGAERT, "Le repentir d'Achab d'après la Bible hébraïque (1 R 21) et d'après la Septante (3 Règles 20)", G. WILLEMS, Hrsg., *Elie le prophète*. Bible, tradition, iconographie (Colloque des 10 et 11 novembre 1985 Bruxelles) (Publications de l'Institutum Judaicum; Leuven: Peeters, 1989) 59 - 68.
- P.-M. BOGAERT, "La libération de Jérémie et le meurtre de Godolias: le texte court (LXX) et la rédaction longue (TM)", FRAENKEL, *Studien zur Septuaginta*, 312 - 322.
- P.-M. BOGAERT, "L'importance de la Septante et du 'Monacensis' de la Vetus Latina pour l'exégèse du livre de l'Exode (chap. 35 - 40)", VERVENNE, *Book of Exodus*, 399 - 427.
- P.-M. BOGAERT, "La Vetus Latina de Jérémie: texte très court, témoin de la plus ancienne Septante et d'une forme plus ancienne de l'hébreu (Jér 39 et 52)", SCHENKER, *Earliest Text History*, 51 - 82.
- D. BÖHLER, *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels* (OBO 158; Freiburg/Schweiz - Göttingen: Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht, 1997).
- F. BÖMER, Art. "Pompa", *PRE* 21, 2 (Berlin: A. Druckermüller, 1952) 1878 -1994, bes. 1954 - 55.

- P. G. BORBONE, *Il libro del profeta Osea*. Edizione critica del testo ebraico (Quaderni di Henoch 2; Torino: Zamorani editore, 1987).
- S. BROCK, *The Recensions of the Septuaginta Version of 1 Samuel*. With a Foreword by N. Fernández Marcos (Quaderni di Henoch 19; Torino: Zamorani editore, 1996).
- A. E. BROOKE - N. MCLEAN - H. THACKERAY, *The Old Testament in Greek According to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from Other Uncial Manuscripts, with a Critical Apparatus*. Vol. II, *The Later Historical Books, Part II. I and II Kings* (Cambridge: University Press, 1930).
- Bulletin de Bibliographie Biblique*, 19: Livres de l'Ancien Testament (Lausanne: Institut des sciences bibliques, Université de Lausanne, CH-1015 Lausanne, 1997) 46 - 49.
- C. F. BURNEY, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings* (Oxford: Clarendon Press, 1903).
- B. CHIESA, "Some Remarks on Textual Criticism and the Editing of Hebrew Texts", *Manuscripts of the Middle East* 6 (1992) 138-144.
- B. CHIESA, *Filologia storica della Bibbia ebraica*, Vol. 1 *Da Origene al Medioevo* (Studi biblici 125; Brescia: Paideia, 2000), Vol. 2 *Dall'età moderna ai giorni nostri* (Studi biblici 135; Brescia: Paideia, 2002).
- M. COGAN - H. TADMOR, *II Kings* (AB; New York: Doubleday, 1988).
- J. M. COOK, "The Rise of the Achaemenids and Establishment of their Empire", I. GHERSHEVITCH, Hrsg., *The Cambridge History of Iran*. Vol. 2 *The Median and Achaemenidian Periods* (Cambridge: University Press, 1985).
- A. D. CROWN, art. "History", A. D. CROWN - R. PRUMMER - A. TAL, Hrsg., *A Companion to Samaritan Studies* (Tübingen: Mohr, 1993) 124 - 128.
- W. D. DAVIES - L. FINKELSTEIN, *The Cambridge History of Judaism*. Vol. 2 *The Hellenistic Age* (London: Cambridge University Press, 1989).
- F. E. DEIST, *Witnesses to the Old Testament Textual Criticism* (The Literature of the O. T., 5; Pretoria: NG Kerkboekhandel, 1988).
- O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, 3. Aufl. (Neue theol. Grundrisse; Tübingen: Mohr, 1964).

- O. EISSFELDT, "Bist du Elia, so bin ich Isebel", R. SELLHEIM - F. MASS, Hrsg., *Otto Eissfeldt, Kleine Schriften*, 5 (Tübingen: Mohr, 1973) 34 - 38 (= *Hebräische Wortforschung*. FS Walter Baumgartner [VT.S XVI; Leiden: Brill, 1967] 65 - 70).
- J. A. EMERTON, "The House of Baal in 1 Kings XVI, 32", *VT* 47 (1997) 293 - 300.
- L. VAN ESS, *Septuaginta* (Leipzig: Tauchnitz, 1824).
- N. FERNÁNDEZ MARCOS - J. R. BUSTO SAIZ, *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega I. 1 - 2 Samuel* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros"; Madrid: Instituto de Filología del CSIC, 1989).
- N. FERNÁNDEZ MARCOS - J. R. BUSTO SAIZ, *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega II. 1 - 2 Reyes* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros"; Madrid: Instituto de Filología del CSIC, 1992).
- N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Scribes and Translators. Septuagint and Old Latin in the Books of Kings* (VT.S LIV; Leiden: Brill, 1994).
- J. FICHTNER, *Das erste Buch von den Königen*, Hrsg. K. D. FRICKE (Die Botschaft des Alten Testaments, 12/I; Stuttgart: Calwer Verlag, 1964).
- B. FISCHER, *Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel*, 11; Freiburg i. Br.: Herder, 1985).
- B. FISCHER, "Palimpsestus Vindobonensis", ID., *Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte (Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel*, 12; Freiburg i. Br.: Herder, 1986) 308 - 438.
- B. FISCHER, "Palimpsestus Vindobonensis: A Revised Edition of L 115 for SAMUEL-KINGS". With the collaboration of E. ULRICH and J. E. SANDERSON, University of Notre Dame, *Bulletin of the International Organization for the Study of Septuagint and Cognate Studies (IOSCS)* 16 (1983) 13 - 87.
- B. FISCHER, *Genesis. Vetus Latina 2* (Freiburg i. B.: Herder, 1951).
- D. FRAENKEL et alii, Hrsg., *Studien zur Septuaginta - Robert Hanhart zu Ehren* (MSU 20; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990).
- K. D. FRICKE, *Das zweite Buch von den Königen* (Die Botschaft des Alten Testaments, 12/II; Stuttgart: Calwer Verlag, 1972).

#### XIV

- V. FRITZ, *Das zweite Buch der Könige* (Zürcher Bibelkommentare; Zürich: TVZ, 1998).
- A. FR. V. GALL, *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner* (Giessen: Alfred Töpelmann, 1918).
- W. GESENIUS, *Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E. KAUTZSCH*, 28. Aufl. (Leipzig 1909 = reprint Hildesheim: G. Olms, 1962).
- W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament*, begonnen von D. R. MEYER... bearbeitet und herausgegeben von Dr. Dr. H. DONNER, 18. Aufl., 2. Lieferung (Berlin - Heidelberg: Springer Verl., 1995).
- CH. D. GINSBURG, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible* (London: Trinitarian Bible Society, 1897).
- J. A. GOLDSTEIN, "The Hasmonean Revolt and the Hasmonean Dynasty", W. D. DAVIES - L. FINKELSTEIN, Hrsg., *The Cambridge History of Judaism*, vol. 2 (London: Cambridge University Press, 1989) 292 - 351.
- D. W. GOODING, "Ahab According to the Septuagint", *ZAW* 76 (1964) 269 - 280.
- D. W. GOODING, "The Septuagint's Rival Versions of Jeroboam's Rise to Power", *VT* 17 (1967) 173 - 189.
- J. GRAY, *I&II Kings. A Commentary* (Third, Fully Revised Edition; London: SCM Press, 1977).
- M. GREENBERG, "The Use of the Ancient Versions for Interpreting the Hebrew Text. A Sampling from Ezekiel ii 1 - iii 11", *Congress Volume Göttingen 1977* (VT.S XXIX; Leiden: Brill, 1978) 131 - 148.
- M. HARAN, "The Rise and Decline of the Empire of Jeroboam Ben Joash", *VT* 17 (1967) 266 - 297.
- R. S. HENDEL, *The Text of Genesis 1 - 11. Textual Studies and Critical Edition* (Oxford - New York: Oxford University Press, 1998).
- M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.* (WUNT 10; Tübingen: Mohr, 1969).
- T. R. HOBBS, *2 Kings* (WBC 13; Waco, Texas: Word Books, 1985).

- N. J. JAGER, *Septuaginta*, vol. 1 (Paris: Firmin-Didot, 1878).
- A. JEPSEN-R. HANHART, *Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie* (BZAW 88; Berlin: Verl. A. Töpelmann, 1964) (Hanhart untersucht die Chronologie von 1-2 Makk).
- G. H. JONES, *1 and 2 Kings*, Vol. II (The New Century Bible Commentary; Grand Rapids: W. B. Eerdmans - London: Marshall, Morgan & Scott, 1984).
- P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique* (2e éd.; Rome: Institut biblique pontifical, 1947).
- P. JOÜON - T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia biblica 14/I.II, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991).
- K. F. KEIL, *Commentar über die Bücher der Könige* (Moskau: Friedr. Severin's Verlagsbuchhandlung, 1846).
- K. F. KEIL, *Die Bücher der Könige* (Biblischer Commentar über das AT, P. II, vol. 3; 2. Aufl.; Leipzig: Dörfling und Franke, 1876).
- H. G. KIPPENBERG, *Garizim und Synagoge*. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode (W. BURKERT - C. COLPE, Hrsg., *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Bd. XXX; Berlin - New York: W. de Gruyter, 1971).
- R. KITTEL, *Die Bücher der Könige* (HAT 1,5; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1900).
- A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und der Könige* (KK; Nördlingen: Beck'sche Buchhandlung, 1887).
- M. KÖCKERT, "Elia. Literarische und religionsgeschichtliche Probleme in 1 Kön 17 - 18", M OEMING - K. SCHMID, Hrsg., *Der eine Gott und die Götter*. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (ATANT 82; Zürich: TVZ, 2003) 111 - 144.
- A. VAN DER KOOIJ, "Textual Criticism: Its Aim and Method", SH. M. PAUL - R. A. KRAFT - L. H. SCHIFFMAN - W. W. FIELDS, Hrsg., *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls*: FS E. Tov (Leiden - Boston: Brill, 2003) 729 - 739.
- S. KREUZER, "Text, Textgeschichte und Textkritik des Alten Testaments. Zum Stand der Forschung an der Wende des Jahrhunderts", *ThLZ* 127 (2002) 128 - 156.



- S. KREUZER, "Von der Vielfalt zur Einheitlichkeit – Wie kam es zur Vorherrschaft des Masoretischen Textes?", A. VONACH - G. FISCHER, Hrsg., *Horizonte biblischer Texte*. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag (OBO 196; Fribourg - Göttingen: Academic Press - Vandenhoeck & Ruprecht, 2003) 117-129.
- P. DE LAGARDE, *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1863).
- P. DE LAGARDE, *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior graece* (Göttingen: Diederichs - A. Hoyer, 1883).
- S. LANDESDORFER, *Die Bücher der Könige* (HSAT 3,2; Bonn: Peter Hanstein, 1927).
- J. LEWY, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda* (Giessen: Verl. A. Töpelmann, 1927).
- Liber Malachim*. Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem (Romae: Typis polyglottis Vaticanis, 1945).
- J. LUST - E. EYNIKEL - K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, P. I, A - I (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992).
- J. LUST - E. EYNIKEL - K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, P. II, K - Ω (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996).
- C. MCCARTHY, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (OBO 36; Fribourg/Suisse - Göttingen: Editions Universitaires - Vandenhoeck & Ruprecht, 1981).
- ST. L. MCKENZIE, *The Trouble with Kings*. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History (VT.S XLII; Leiden: Brill, 1991).
- R. MEYER, *Hebräische Grammatik* (Berlin - New York: W. de Gruyter, 1992).
- T. A. MONTGOMERY - H. S. GEHMAN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1951).
- M. MOR, "Samaritan History, 1. The Persian, Hellenistic and Hasmonaean Period", A. D. CROWN, Hrsg., *The Samaritans* (Tübingen: Mohr, 1989) 1 - 18.

- A. MORENO HERNÁNDEZ, *Las Glosas Marginales de Vetus Latina en las Biblias Vulgatas Españolas. 1 - 2 Reyes* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros"; Madrid: Instituto de filología del CSIC, 1992).
- M. NOTH, *Könige I, 1 - 16* (BKAT IX,1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968).
- B. OGNIBENI, *Tradizioni orali di Lettura e Testo Ebraico della Bibbia. Studio dei Diciassette Ketiv כֶּתִיב / כִּתְּבֵהֶם* (Studia Friburgensia Nouvelle Série 72; Fribourg/Suisse: Editions Universitaires, 1989).
- S. OTTO, *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen* (BWANT 152; Stuttgart: Kohlhammer, 2001).
- H. QUENTIN, *Genesis. Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatae Versionem* (Romae: Typis polyglottis Vaticanis, 1945).
- A. RAHLFS, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments für das Septuaginta-Unternehmen* (Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, MSU 2; Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1914).
- A. RAHLFS, *Septuaginta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979).
- M. REHM, *Das erste Buch der Könige. Ein Kommentar* (Würzburg: Echter Verlag, 1979).
- M. REHM, *Das zweite Buch der Könige. Ein Kommentar* (Würzburg: Echter Verlag, 1982).
- M. RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung. Studien zur Genesis-Septuaginta* (BZAW 223; Berlin - New York: W. de Gruyter, 1994).
- A. ŠANDA, *Die Bücher der Könige. Erster Halbband. Das erste Buch der Könige, zweiter Halbband. Das zweite Buch der Könige* (EHAT IX,1/2; Münster: Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1911).
- A. SCHENKER, "Nebukadnezars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht. Das Bild Nebukadnezars und einige mit ihm zusammenhängende Unterschiede in den beiden Jeremia-Rezensionen", *RB* 89 (1982) 498 – 527, ID., *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien* (OBO 103; Freiburg/Schweiz - Göttingen: Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht, 1991) 136 - 166.
- A. SCHENKER, "Septuaginta und christliche Bibel", *ThR* 91 (1995) 459 - 464.

## XVIII

- A. SCHENKER, "Jéroboam et la division du royaume dans la Septante ancienne: LXX 1 Rois 12:24a-z, TM 11 - 12; 14 et l'histoire deutéronomiste", A. DE PURY - TH. RÖMER - J.-D. MACCHI, Hrsg., *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière de la recherche récente* (Genève: Labor et Fides, 1996) 193 - 236.
- A. SCHENKER, *Recht und Kult im Alten Testament* (OBO 172; Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999).
- A. SCHENKER, "Die zweimalige Einsetzung Simons des Makkabäers zum Hohenpriester", ID., *Recht und Kult*, 157-168.
- A. SCHENKER, *Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2 - 14* (CRB 48; Paris: Gabalda, 2000).
- A. SCHENKER, *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* (SBAB.AT, 36; Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 2003).
- A. SCHENKER, "Die Heilige Schrift subsistiert gleichzeitig in mehreren kanonischen Formen", ID., *Studien zu Propheten*, 192 - 200.
- A. SCHENKER, "Urtext, Kanon und antike Bibelausgaben. Zur Aufgabe der alttestamentlichen Textkritik", ID., *Studien zu Propheten*, 201 - 210.
- A. SCHENKER, Hrsg., *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SBL.SCS 52; Atlanta, GA: Scholars Press, 2003).
- A. SCHENKER - PH. HUGO, éd., *L'histoire du texte de la Bible hébraïque à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible; Genève: Labor et Fides [im Druck]).
- U. SCHNIPPER, "Wer war 'Sō', König von Ägypten (2 Kön 17, 7)?", *BN* 92 (1998) 71 - 84.
- E. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (Bd. 1-3; 3. Aufl.; Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898 - 1901).
- E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. - A. D. 135)* (vol. 1-3; rev. and ed. G. VERMES & F. MILLAR; Edinburgh: T. & T. Clark, 1973 - 1987).

- J. D. SHENKEL, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings* (HSM 1; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968).
- B. STADE - F. SCHWALLY, *The Books of Kings. Critical Edition of the Hebrew Text* (SBOT 9; Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1904).
- H.-J. STIPP, *Elischa - Propheten - Gottesmänner*. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20. 22 und 2 Kön 2 - 7 (ATSAT 24; St. Ottilien: EOS Verl., 1987).
- (H. STRACK -) P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 4/2 (München: Becksche Verlagsbuchhandlung, 1924).
- H. B. SWETE, *The Old Testament in Greek According to the Septuagint*, Vol. I *Genesis - IV Kings* (Cambridge: University Press, 1925).
- A. TAL, *The Samaritan Pentateuch Edited According to MS 6 of the Shekem Synagogue* (Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Subjects, 8; Tel Aviv: University's Printshop, 1994).
- Z. TALSHIR, *The Alternative Story of the Division of the Kingdom, 3 Kingdoms 12:24a-z* (JBS 6; Jerusalem: Simor, 1993).
- B. A. TAYLOR, *The Lucianic Manuscripts of 1 Reigns*. Vol. 1 *Majority Text*, Vol. 2 *Analysis* (HSM 50 - 51; Atlanta, GA: Scholars Press, 1992 - 1993).
- O. THENIUS, *Die Bücher der Könige* (KeH 4; Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1849).
- W. THIEL, *Könige II*, BKAT IX/2.1-2: 1. Fasz. 1 Kön 17 (Neukirchen: Neukirchener Verl., 2000), 2. Fasz. 1 Kön 18 (Neukirchen: Neukirchener Verl., 2002).
- C. VON TISCHENDORFF, *Septuaginta*, Bd. 1 (Leipzig: Brockhaus, 7. Aufl., 1878).
- G. TOLONI, "'Per non entrare nel tempio' (2 Re 23,11aβ). Storia dell'interpretazione di un sintagma", *EstBib* (1997) 143 - 169.
- G. TOLONI, "La locuzione m<sup>a</sup>bō' bēf-JHWH (2 Re 23,11aβ) nelle versione antiche", *RivB* 45 (1997) 387 - 407.
- G. TOLONI, "Una strage di sacerdoti? Dalla storiografia alla storia in 2 Re 23,4b - 5", *EstBib* 56 (1998) 41 - 60.

- E. TOV, "The Methodology of Textual Criticism in Jewish Greek Scriptures, with Special Attention to the Problems in Samuel-Kings – The State of the Question", R. A. KRAFT, Hrsg., *Septuagint and Cognate Studies*, 2 (SBL.SCSS 2; Atlanta, GA: Scholars Press, 1972) 3 – 15 = ID., *Greek and Hebrew Bible*, 489 – 499 (hier nach dieser Ausgabe zitiert).
- E. TOV, "The Contribution of the Qumran Scrolls to the Understanding of the Septuagint", G. J. BROOKE – B. LINDARS, Hrsg., *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings*. Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings (Manchester, 1990) (SBL.SCSS 33; Atlanta, GA: Scholars Press, 1992) 11 – 47 = ID., *Greek and Hebrew Bible*, 285 – 300 (hier nach dieser Ausgabe zitiert).
- E. TOV, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*. Revised and Enlarged Second Edition (JBS 8; Jerusalem: Simor, 1997).
- E. TOV, *Greek and Hebrew Bible*. Collected Essays (VT.S LXXII; Leiden: Brill, 1999).
- E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Second Revised Edition (Minneapolis – Assen: Fortress Press – Royal Van Gorcum, 2001).
- E. TOV, "La nature du texte massorétique à la lumière des découvertes du désert de Juda et de la littérature rabbinique", A. SCHENKER – PH. HUGO, Hrsg., *L'histoire du texte de la Bible hébraïque à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible; Genève: Labor et Fides [im Druck]).
- J.-C. TREBOLLE BARRERA, *Salomón y Jeroboán. Historia de la recensión y redacción de 1 Reyes, 2 – 12, 14* (Bibl. Salm. Diss. 3; Salamanca-Jerusalén: Universidad Pont., Instituto Español bíblico y arqueológico, 1980).
- J. C. TREBOLLE BARRERA, *Jehú y Joás*. Texto y composición literaria de 2 Reyes 9 – 11 (Valencia: Institución S. Jerónimo 17, 1984).
- J. C. TREBOLLE BARRERA, "From the 'Old Latin' through the 'Old Greek' to the 'Old Hebrew' (2 Kings 10:23 – 25)", *Textus* 11 (1984) 17 – 36.
- J. TREBOLLE BARRERA, *Centena in Libros Samuelis et Regum. Variantes textuales y composición literaria en los Libros de Samuel y Reyes* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros", 47; Madrid: Instituto de Filología del CSIC, 1989).

- CH. UEHLINGER, "Gab es eine josianische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum", W. GROSS, Hrsg., *Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«* (Frankfurt a. M.: Beltz Athenäum, 1993) 57 - 89.
- E. ULRICH et alii, *Qumran Cave 4 IX: Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (DJD XIV; Oxford: Clarendon Press, 1995).
- E. ULRICH, "The Canonical Process, Textual Criticism, and Later Stages in the Composition of the Bible", M. FISHBANE - E. TOV, Hrsg., *"Sha'arei Talmon". Studies in the Bible, Qumran and the Ancient Near East: FS Sh. Talmon* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1992) 267 - 291.
- R. DE VAUX, *La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jerusalem. Les Livres des Rois* (Paris: Cerf, 1949).
- M. VERVENNE, Hrsg., *Studies in the Book of Exodus. Redaction, Reception, Interpretation* (BETL 126; Leuven: University Press/Peeters, 1996).
- Vetus Testamentum secundum LXX ex auctoritate Sixti V. Pont. Max. editum* (Lutetiae Parisiorum: Nicolas Buon, 1628).
- S. J. DE VRIES, *1 Kings* (Word Biblical Commentary, 12; Waco, Texas: Word Book Publisher, 1985).
- B. C. WALTKE - M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990).
- J. W. WEVERS, "Exegetical Principles Underlying the Septuagint Text of 1 Kings II,12 - XXI, 43", *OTS* 8 (1950) 300 - 322.
- D. J. WISEMAN, *1&2 Kings* (Tyndale O.T. Commentaries, 9; Leicester, Ill.: Intervarsity Press, 1993).
- A. S. VAN DER WOUDE, "Pluriformity and Uniformity: Reflections on the Transmission of the Text of the Old Testament", J. N. BRENNER - F. GARCÍA MARTÍNEZ, Hrsg., *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism. A Symposium in Honour of A. S. van der Woude* (Kampen: Kok Pharos Publ., 1992) 151 - 169.
- E. WÜRTHWEIN, *Das erste Buch der Könige Kapitel 1-16. 2., durchgesehene und überarbeitete Auflage* (ATD 11,1; Göttingen-Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985).
- E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17 - 2. Kön. 25* (ATD 11/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984).

## EINFÜHRUNG UND FRAGESTELLUNG

## 1. Aufgabe und These des Buches

Es ist bekannt, dass die ursprüngliche Septuaginta (LXX) stellenweise eine erheblich andere Fassung der Königsbücher bietet als der massoretische Text (MT).<sup>1</sup> Die Unterschiede zwischen MT und LXX bilden das erste Kapitel der Textgeschichte der Königsbücher, weil MT und LXX die ältesten erhaltenen Textzeugen dieses Teils der hebräischen Bibel sind.<sup>2</sup> Die erste Aufgabe, die sich für die Textgeschichte der Königsbücher stellt, ist es daher, Natur und Chronologie dieser beiden Zeugen genau zu bestimmen. Diese Aufgabe will das vorliegende Buch neu übernehmen.

Denn in der Forschungsgeschichte gab es zwar Teiluntersuchungen solcher Abschnitte, in denen MT und LXX soweit auseinandergehen, dass sie in diesen Perikopen zwei literarische Fassungen des Textes darstellen.<sup>3</sup> Aber die Frage wurde bisher nicht aufgeworfen, ob diese offensichtlich bearbeiteten Stellen literarischen Einzeleingriffen in die Königsbücher entsprechen, oder ob sie untereinander zusammenhängen und überdies mit zahlreichen andern kleinen, scheinbar rein textlichen Varianten in einem Bezug stehen, sodass eine durchgehende Bearbeitung der Königsbücher in Rechnung zu stellen wäre, eine Bearbeitung, die entweder in der LXX in griechischem Gewand oder im MT erhalten ist.

Das Fehlen dieser Fragestellung in der Forschung hängt mit der Eigenart der beiden Textgestalten von MT und LXX zusammen. Sie decken sich auf weite Strecken so genau, dass sie meistens, grob gesprochen in etwa 80% der Gesamtsubstanz, denselben Text darstellen. Anders als z.B.

<sup>1</sup> SCHENKER, *Septante et Texte Massorétique*; BOGAERT, "Septante", 590-601; FERNÁNDEZ MARCOS, *Scribes and Translators*, 15-26.

<sup>2</sup> In den Handschriften vom Toten Meer sind die Königsbücher nur ganz fragmentarisch vertreten: 1 Kön 7:20-21,25-27,29-42,50 oder 51; 7:51-8:9; 8:16-18, siehe ULRICH, *Qumran Cave 4 IX*, 171-182. Dazu kommen 1 Kön 1:1,16-17,27-37 (5Q2); 1 Kön 3:12-14; 12:28-31; 2 Kön 5:26; 6:32; 7:8-10; 7:20-8:5; 9:1-2; 19:19-21 und andere unidentifizierbare Bruchstücke (6Q4 = 6QKgs): BAILLET, *Les "Petites Grottes"*, 107-112 und Taf. XX-XXII.

<sup>3</sup> Z.B. 1 Kön 11-12; 14; cf. TALSHIR, *Alternative Story*; GOODING, "Rival Versions"; DEBUS, *Sünde Jerobeams*; TREBOLLE BARRERA, *Salomón y Jerobeam*; SCHENKER, "Jé-roboam et la division"; MCKENZIE, *Trouble*, 21-40.

in Jeremia gibt es zwischen ihnen keine nennenswerte quantitative Differenz. Was Textumstellungen anlangt, so sind sie zwar nicht ganz selten, aber kleineren Umfangs als jene des Jeremiabuches.

Der überwältigende Eindruck, den der Vergleich der beiden Formen des Textes der Königsbücher in MT und LXX hinterlässt, ist daher zweifellos die starke Übereinstimmung der beiden Formen. Grössere Abweichungen zwischen beiden Textformen kommen ja wie erwähnt nur stellenweise vor, und die zahlreichen kleinen Differenzen passen scheinbar zwanglos in den Rahmen gewöhnlicher Textvariationen. Diese Sachlage schliesst aber die Frage nach einem eventuellen literarischen Zusammenhang vieler kleiner und grosser Textunterschiede zwischen MT und LXX nicht aus. Bestünde ein solcher Zusammenhang, würde er es erlauben, auf eine literarische Bearbeitung oder Rezension zu schliessen, die in LXX oder MT verkörpert wäre. Die hier vorgelegte Untersuchung möchte den Nachweis führen und zur Diskussion stellen, dass ein solcher Zusammenhang tatsächlich besteht, und dass daher mit einer solchen Bearbeitung zu rechnen ist, die ihre Vorlage an einigen strategischen Punkten in sparsamster Weise retouchiert hat, ferner, dass diese Bearbeitung literarischer (und somit auch theologischer) Art ist, und dass sie für uns im MT bewahrt ist, während uns ihre hebräische Vorlage in der alten LXX in griechischer Gestalt aufgehoben und greifbar geblieben ist. Überdies legt diese Studie einen Vorschlag für die Datierung der Rezension oder Bearbeitung vor, die in MT auf uns gekommen ist.

## 2. Vorgehen

### 2.1 Methodische Überlegungen<sup>4</sup>

Dieser Untersuchung liegen folgende methodische Schritte und Voraussetzungen zugrunde:

#### 2.1.1 Älteste Lesarten der LXX und ein heuristisches Prinzip

An manchen Stellen weist die LXX mehrere voneinander abweichende Lesarten auf. Die Aufgabe stellt sich da, die ursprünglichste unter den Lesarten zu bestimmen. Ein gutes heuristisches Prinzip zur Bestimmung der ältesten Lesart ist dabei die grösste Abweichung vom MT: je weiter

---

<sup>4</sup> AEJMELEAUS, "What Can We Know", 77-115, bes. 86-93, 113-115, entwickelt die Methode der alttestamentlichen Textkritik mit Hilfe der LXX in ihren wesentlichen Punkten. TOV, "Methodology", 489-499, bes. 496-499, zeigt, dass das Verhältnis zwischen MT und ursprünglicher (oder alter) LXX in 1-2 Könige (3-4 Königreiche oder *Regna*) im Unterschied zu 1-2 Samuel wenig untersucht worden ist. Diese Lücke soll hier geschlossen werden.



nämlich eine Lesart der LXX vom MT entfernt ist, umso eher kann sie einer ursprünglichen Textform der LXX entsprechen.

Diese heuristische Annahme beruht auf der Textgeschichte der LXX. Diese wurde von dem Bestreben beeinflusst, den althergebrachten Text der LXX an den später umlaufenden und anerkannten *hebräischen Bibeltext* anzugleichen, von dem spätere Leser annahmen, er wäre die hebräische Vorlage gewesen, die der griechische Übersetzer vor Augen hatte, der die Bibel aus dem Hebräischen ins Griechische übertrug.<sup>5</sup> Dass den Übersetzern an manchen Stellen ein anderer hebräischer Text die Basis für ihre Übertragung abgab als der biblische Text späterer Jahrzehnte oder Jahrhunderte, entzog sich der Kenntnis der späteren antiken Herausgeber der LXX.<sup>6</sup> Wenn sie demgemäss auf Unterschiede zwischen der überlieferten LXX und ihrem hebräischen oder aramäischen Bibeltext stiessen, passten sie ihren griechischen Text, der in Wirklichkeit einer älteren hebräischen Vorlage entsprach, ihrem hebräischen Bibeltext an, ohne zu ahnen, dass dieser letztere von einem andern hebräischen Texttypus, nämlich dem Text der protomassoretischen oder rabbinischen Bibel abstammte. Unter protomassoretischem Text sei hier der Konsonantentext der massoretischen Bibeln des 10. Jh. und der folgenden Jahrhunderte gemeint, ein Konsonantentext, der mindestens seit dem 1. Jh. n.Chr. in den Textfunden des Toten Meeres v.a. ausserhalb von Qumran, d.h. in Wadi Murabaat, Nahal Hever, Masada und andern beim Toten Meer gelegenen Orten bezeugt ist.

Nach alledem besteht somit die grösste Aussicht, in jenen Textgestalten der LXX einer nicht-protomassoretischen Vorlage zu begegnen, die sich im Gegensatz zu MT-nahen Lesarten weiter vom MT entfernen. Unter solchen MT-fernen griechischen Lesarten mögen vor- und ausser-protomassoretische Textformen indirekt erhalten geblieben sein.

<sup>5</sup> Wie früh dieser Prozess der Angleichung der LXX an den hebräischen protomassoretischen Text eingesetzt hat, hat v.a. BARTHÉLEMY, *Devanciers d'Aquila*, anhand der XII-Prophetenrolle aus dem 1. Jh. n.Chr. von Nahal Hever beim Toten Meer nachgewiesen; VAN DER WOUDE, "Pluriformity", 161.

<sup>6</sup> Das zeigen die grossen Exegeten der Antike wie Origenes und Hieronymus. Die Erstellung der *Hexapla* beruht auf der Annahme, der hebräische Text sei durch die Geschichte hindurch stabil geblieben, ebenso die Idee der "*hebraica veritas*", d.h. der einer Übersetzung immer vorzuziehende hebräische Originaltext, der als derselbe unverändert gebliebene Text schon der LXX zugrundegelegen habe. Dagegen besaßen diese Exegeten ein klares Bewusstsein von Textveränderungen in den verschiedenen LXX-Handschriften. Offenbar hatten weder Origenes noch Hieronymus Zugang zu variierenden hebräischen Handschriften der Bibel.

### 2.1.2 *Drei Bedingungen*

Damit Lesarten der LXX, die sich vom protomassoretischen Text entfernen, als ursprünglicher Text der LXX und dementsprechend als mögliches Zeugnis für eine nicht-protomassoretische hebräische Vorlage gelten können, müssen drei Bedingungen erfüllt sein: erstens dürfen sich diese Lesarten nicht als Textverderbnisse in der hebräischen Vorlage der LXX erklären lassen, weil Textverderbnisse definitionsgemäss nie das Ursprüngliche sind; zweitens dürfen sich diese Lesarten nicht als innergriechische Veränderung erklären lassen, weil sie als solche nichts über die hebräische Vorlage offenbaren; drittens dürfen sie nicht als redaktionelle oder literarische Veränderung des protomassoretischen Textes gedeutet werden können, weil sie in diesem Fall vom protomassoretischen Text abhängen würden und keinen nicht-protomassoretischen Text repräsentieren könnten.

### 2.1.3 *Keine Textverderbnis*

LXX-Lesarten, die sich am besten als Verderbnis einer protomassoretischen Textform in der hebräischen Vorlage der LXX erklären lassen, scheiden dergestalt aus der Betrachtung aus.

### 2.1.4 *Keine innergriechische Veränderung*

LXX-Lesarten, die sich nicht als Übersetzung einer hebräischen oder aramäischen Vorlage deuten lassen,<sup>7</sup> können aus einsichtigen Gründen ebenfalls nicht als Zeugnis für einen vor- oder ausser-protomassoretischen Text in Frage kommen. Sie gehen auf die griechischen Übersetzer zurück, die solche Textformen schufen.

### 2.1.5 *Keine literarische oder redaktionelle Veränderung*

In den Königsbüchern wie auch in Jeremia, Ezechiel, Esra-Nehemia, Daniel und andern Büchern<sup>8</sup> sind redaktionelle oder literarische Differenzen zwischen dem protomassoretischen Text und der hebräischen Vorlage der LXX zahlreich. Unter literarischer Veränderung ist eine Variante gemeint, die einerseits Charakter und Sinn eines Passus ändert und sich andererseits nicht oder weniger gut als Textverderbnis erklären lässt. Es stellt sich in solchen Fällen eine doppelte Frage: 1. Ist die Vorlage, die literarisch modifiziert wurde, der protomassoretische Text? 2. Fanden

<sup>7</sup> Das Problem der Rekonstruktion der hebräischen (oder aramäischen) Vorlage der LXX: AEJMELEAUS, "What Can We Know", 86-93; TOV, "Contribution of the Qumran Scrolls", 285-300, bes. 285-291.

<sup>8</sup> Übersicht und Lit. bei (BOTTE-)BOGAERT, "Septante", 604-605, 637-650; SCHENKER, "Urtext", 203-206; cf. insbesondere zu Esr-Neh BÖHLER, *Heilige Stadt*.

literarische Modifikationen auf der Ebene des griechischen Übersetzers oder auf jener seiner hebräischen (protomassoretischen) Vorlage statt?

In Beantwortung der ersten Frage werden die literarischen Differenzen der LXX im Vergleich mit dem MT in den Königsbüchern von der Forschung tatsächlich meistens als Modifikationen einer prae- oder protomassoretischen Textgestalt erklärt. Hinsichtlich der zweiten Frage neigt man nach den Handschriftenfunden vom Toten Meer mehr der zweiten Möglichkeit zu. Die hier vorliegende Untersuchung vergleicht eine grosse Anzahl solcher Variationen, um ein solches eventuell gegebenes Abhängigkeitsverhältnis der LXX-Lesarten vom protomassoretischen Text neu zu prüfen.

Das Kriterium dieser Prüfung ist dabei doppelt: zuerst die *Plausibilität*. Ist eine solche Abhängigkeit wahrscheinlich? Das zweite Kriterium ist die *Gegenprobe*. Leuchtet das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis, nämlich die Abhängigkeit des protomassoretischen Textes von der hebräischen Vorlage der LXX, weniger oder gar nicht ein? Beide Kriterien ergänzen einander und bestätigen sich gegenseitig.

#### 2.1.6 Zwei mögliche Ergebnisse für die älteste Textgeschichte

Ergibt diese Prüfung, dass sich eine vom protomassoretischen Text am weitesten entfernende LXX-Lesart am besten als literarische Veränderung desselben verstehen lässt, dann hängt die hebräische Vorlage der LXX an dieser Stelle vom protomassoretischen Text ab, sodass sich dieser als die älteste erreichbare Textgestalt erweist.

Folgt hingegen aus der Untersuchung einer Lesart der LXX das Gegenteil, nämlich dass sie sich weder als Textverderbnis in ihrer hebräischen Vorlage noch als Veränderung der griechischen Übersetzer oder späterer griechischer Tradenten erklären lässt, aber auch nicht als redaktionelle oder literarische Umarbeitung des protomassoretischen Textes auf der Ebene der hebräischen Vorlage der LXX, dann ist der Nachweis erbracht, dass sie indirekt einen hebräischen Text in griechischer Sprache widerspiegelt, der vor- oder ausser-protomassoretisch ist.

#### 2.1.7 Der Beweis literarischer Unabhängigkeit der hebräischen Vorlage der LXX vom protomassoretischen Text ist der Nachweis des Gegenteils, nämlich der Abhängigkeit dieses von jener

Der schlagendste Beweis dafür, dass die hebräische oder aramäische Vorlage einer gegebenen Lesart der LXX, die weit vom protomassoretischen Text abweicht, weder als Textverderbnis noch als literarische Bearbeitung dieses Textes entstand, ist der Nachweis des Gegenteils, dass sich nämlich der protomassoretische Text am besten als literarische oder re-

daktionelle Umgestaltung jener Vorlage der LXX erklären lässt. Daher verwendet die hier vorgelegte Untersuchung beständig diesen Schlüssel und fragt bei allen Textunterschieden, ob die hebräische Vorlage der LXX einleuchtender als Bearbeitung des protomassoretischen Textes erklärt werden kann als umgekehrt. Wenn sie dabei zum Schluss gelangt, dass bestimmte Lesarten der hebräischen Basis der LXX nicht vom protomassoretischen Text abhängen, aber dieser umgekehrt literarisch von ihnen abgeleitet ist, dann ist der Beweis erbracht, dass die hebräische Vorlage der LXX an solchen Stellen den ältesten erreichbaren, weil durch Handschriften bezeugten Text darstellt, obgleich sie denselben nur indirekt in griechischer Gestalt, nicht direkt auf hebräisch darbietet, während der protomassoretische Text bereits eine spätere, sekundäre Stufe repräsentiert.

Wenn es sich nicht um wenige und vereinzelte Textdifferenzen handelt, sondern wenn sie zahlreich und auf beide Bücher der Könige in ihrer Gesamtheit verteilt sind, dann legt sich die Annahme einer Redaktion oder Neuausgabe nahe. Diese Annahme wird verstärkt, wenn die Differenzen stets in die gleiche Richtung weisen und Tendenzen erkennen lassen.

### 2.1.8 Textzeugen der ältesten oder ursprünglichsten LXX

Lesarten der LXX können sich sehr vom protomassoretischen Text entfernen. Gleichzeitig handelt es sich bei ihnen aber nicht um Textverderbnisse der hebräischen Vorlage der LXX noch um griechischsprachige Veränderungen auf Seiten der griechischen Übersetzer und Tradenten. Sie können auch nicht literarischen Umformungen des protomassoretischen Textes zugeschrieben werden. Finden sich solche Lesarten immer in denselben Textzeugen der LXX, während sie in andern Textzeugen regelmässig fehlen, so enthalten die ersten genannten Zeugen die älteste und ursprünglichste LXX und dürfen als Hauptquellen für diese ursprüngliche LXX gelten.

Für die Königsbücher ist das der *Vaticanus* für 1 Kön 2:12 – 21(20):43 und die antiochenische oder lukianische LXX für 1 Kön 1:1 – 2:11; 22 – 2 Kön 25.<sup>9</sup> Doch ist auch die antiochenische LXX (und der *Vaticanus*) kein reiner Zeuge der ältesten LXX. Dies ergibt sich aus dem Vergleich dieser LXX-Zeugen mit der *Vetus latina*, soweit diese erhalten ist. Für die Königsbücher ist insbesondere die Palimpsesthandschrift des *Vindobo-*

<sup>9</sup> Hier wird meistens der Begriff der *antiochenischen* LXX verwendet, wie es heute eher üblich ist. Cf. (BOTTE-)BOGAERT, "Septante", 594-601. Zur antiochenischen LXX cf. TAYLOR, *Lucianic Manuscripts*.

*nensis* von Bedeutung.<sup>10</sup> In manchen Fällen vertritt hier die *Vetus latina* des *Vindobonensis* in der Tat die ursprünglichste erreichbare Form der LXX. Der Herausgeber dieser Handschrift, Bonifatius Fischer, hatte die Übereinstimmung dieses *Vetus latina* Zeugen mit der antiochenischen LXX festgestellt, und die spanischen Herausgeber der antiochenischen LXX hatten darüber hinaus beobachtet, dass sich diese *Vetus latina* Handschrift hauptsächlich in jenen Teilen der *Samuel-* und *Königsbücher* mit der antiochenischen LXX deckte, in welchen die antiochenische LXX die unrezensierte, d.h. ältere Textgestalt der LXX darstellte (Sektionen  $\beta\beta$  und  $\gamma\delta$ , 2 Sam 10:1-1 Kön 2:11 und 1 Kön 22:1-2 Kön 25:30).<sup>11</sup> Daraus zogen sie die richtige Folgerung, dass die *Vetus latina* in diesem Zeugen in Wirklichkeit eine besonders ursprüngliche Form der LXX bezeugt. Demzufolge erlaubt der *Vindobonensis*, dem der Herausgeber Bonifatius Fischer die Sigel L 115 zuweist, an jenen Stellen die älteste Form der LXX in lateinischem Gewand zu erreichen, in denen sämtliche andere griechische Zeugen, einschliesslich der antiochenischen Textzeugen und des Vaticanus, eine bereits veränderte und dem MT angegliche Textform aufweisen. Die *Vetus latina* in L 115 darf indessen nur dann als die ursprünglichste Gestalt der LXX gelten, wenn sie die drei oben genannten Bedingungen, II, 2.1.2-5, erfüllt.

L 115 wird im Folgenden an einigen Stellen als die älteste Form der LXX herangezogen, wobei ihr Anspruch, ursprünglicher als die griechischen Zeugen der LXX zu sein, jedesmal begründet und als wahrscheinlich erwiesen werden wird.

Neben dem *Vindobonensis* gibt es weitere wichtige Zeugen der *Vetus latina*: die Randglossen auf spanischen lateinischen Vulgatahandschriften, die Antonio Moreno Hernández 1992 herausgegeben hat,<sup>12</sup> und die bereits erwähnten Zitate *Lucifers von Cagliari*.

### 2.1.9 Grad der zu erzielenden Wahrscheinlichkeit und kumulative Beweiskraft

Das Abhängigkeitsverhältnis von zwei und manchmal sogar drei synoptisch nebeneinander herlaufenden, in ihrer narrativen Substanz gleichen, aber in ihrer Ausgestaltung charakteristisch verschiedenen Textgestalten

<sup>10</sup> B. FISCHER, "Palimpsestus Vindobonensis", 308-381. Fischer hatte diese *Vetus latina* Texte schon 1983 veröffentlicht: "Palimpsestus Vindobonensis": A Revised Edition of L 115 for Samuel-Kings, *IOSCS* 13-87. Diese Publikation von 1983 haben FERNÁNDEZ MARCOS-BUSTO SAIZ, 1-2 *Reyes*, für ihre Ausgabe der antiochenischen LXX verwendet. Dazu kommen noch Zitate der *Vetus latina* aus Lucifer von Cagliari und aus den Randglossen gewisser spanischen Vulgata-Handschriften, siehe unten.

<sup>11</sup> FERNÁNDEZ MARCOS-BUSTO SAIZ, 1-2 *Samuel*, LI-LIV; idem, 1-2 *Reyes*, XLVII-XLVIII.

<sup>12</sup> MORENO HERNÁNDEZ, *Glosas marginales 1-2 Reyes*.

ist nicht immer eindeutig zu bestimmen. Die Richtung der Abhängigkeit ist manchmal schillernd. Das bringt es mit sich, dass in dieser Studie der Nachweis der Abhängigkeit des protomassoretischen Textes von der hebräischen Vorlage der LXX nicht an jeder der untersuchten Stellen gleich einleuchtend ist.

Wichtig ist demgegenüber aber der Umstand, dass die zahlreichen Einzeluntersuchungen, die hier diskutiert werden, m.E. praktisch ohne Ausnahme in dieselbe Richtung weisen. Damit gewinnt die Vielzahl ähnlicher Ergebnisse, von denen nicht jedes einzelne die gleich starke Beweiskraft besitzt, ein Gewicht, dessen Schwerkraft die Plausibilität mit sich führt.

#### *2.1.10 Zwei oder mehrere Textgestaltungen (Editionen) der Königsbücher?*

Wo der protomassoretische Text in einleuchtender und überzeugender Weise als von der hebräischen Vorlage der LXX abhängig erwiesen werden kann, bleiben zwei Verhältnisbestimmungen denkbar: entweder sind die beiden Grössen, die hebräische Vorlage der LXX und der protomassoretische Text zwei klar profilierte Redaktionen oder Editionen oder aber zwei Konglomerate von narrativen Bestandteilen ohne Gesamtphysiognomie. Methodisch ist es geboten, die beiden wenigstens indirekt gegebenen Textgestalten des protomassoretischen Textes und der hebräischen Vorlage der ursprünglichen LXX solange als zwei Redaktionen mit eigenen spezifischen Konturen zu betrachten, bis der Befund zwingend eine andere Erklärung erheischt. Es gehört mithin zu der gestellten Aufgabe, das Profil der beiden Textgestalten zu erkunden und ihre Eigenart, Tendenzen, Absichten und Charakterzüge zu entdecken. Das eigenständige Profil ist namentlich für die abgeleitete, neue Ausgabe oder Redaktion zu erwarten, weil es ja bestimmte Absichten und Anliegen waren, die eine solche Revision der Erstausgabe veranlasst hatten. Das Ergebnis dieser Untersuchung wird zur Annahme einer Neuauflage der Königsbücher führen, welcher der protomassoretische Text entspricht, während die hebräische Basis der ursprünglichen LXX den Ausgangstext darstellt, den der protomassoretische Text revidiert und umgearbeitet hat.

#### *2.1.11 Einordnung der Ausgaben der Königsbücher in die Geschichte*

Darf mit zwei Textgestalten oder Ausgaben der Königsbücher gerechnet werden, so schliesst sich daran eine Reihe gewichtiger Fragen. Wann wurden diese Ausgaben veranstaltet? Warum wurde eine Neuauflage als notwendig erachtet? Welche Umstände haben sie veranlasst? Wer steht hinter diesen Ausgaben?

Solche Fragen können für die Ausgaben der Königsbücher nur aus Angaben beantwortet werden, die in den Texten selbst enthalten sein mögen, da äussere Nachrichten ja gänzlich fehlen. Das vorliegende Buch versucht, solche Fragen, so weit es möglich ist, zu beantworten.

### 2.1.12 Terminologisches: MT und LXX, protomassoretischer und praemassoretischer Text

Es wäre unnötig schwerfällig, im folgenden jedesmal vom protomassoretischen Text und von der hebräischen Vorlage der ursprünglichen LXX zu sprechen. Der Kürze halber steht daher meistens einfach MT und LXX. Der protomassoretische Text der letzten vorchristlichen und der ersten christlichen Jahrhunderte, d.h. der Konsonantentext mit seiner Interpretations- und Aussprachetradition, ist für uns v.a. im MT greifbar, dessen Hauptbestandteil und Vorstufe er ja ist. Daher bedeutet MT hier sehr oft soviel wie den protomassoretischen Text oder auch den "rabbini-schen Text", wie Emanuel Tov sagen möchte.<sup>13</sup>

Ähnlich stehen für den Ausdruck "hebräische Vorlage der ältesten LXX" Begriffe wie LXX oder ursprüngliche LXX, älteste, antiochenische oder lukianische LXX, je nach dem Kontext der gerade geführten Diskussion. Es sollte aber immer aus dem Zusammenhang deutlich sein, dass damit der hebräische Text gemeint ist, den die griechischen Übersetzer der Königsbücher im 2. Jh. v.Chr. vor Augen hatten.

Eher selten findet der Begriff *praemassoretisch* Verwendung. Er bezeichnet den Vorläufer des protomassoretischen Textes, also einen Text, der noch nicht sämtliche Charakteristiken des späteren massoretischen Konsonantentextes aufweist, aber ihm als sein Ahne ähnlich ist.<sup>14</sup> Für die Königsbücher spielt dieser Begriff jedoch keine praktische Rolle, weil der Übergang vom praemassoretischen Text zu jenem spezifischen Konsonantentext, der in den biblischen Handschriften vom Toten Meer ausserhalb von Qumran bezeugt ist und in den MT einging, nicht festgelegt werden kann. Fand dieser Übergang vor oder nach der Neuausgabe der Königsbücher statt, oder fiel dieser Übergang mit der revidierten Edition der Königsbücher zusammen, als bestimmte autorisierte Kreise die Textgestalt der hebräischen Vorlage der ursprünglichen LXX umarbeiteten und neu herausgaben?

## 2.2 Forschungsgeschichte

Die leitende Idee, es könnte ein roter Faden durch zahlreiche grössere und kleinere Varianten zwischen MT und LXX der Königsbücher laufen

<sup>13</sup> TOV, "La nature du texte massorétique".

<sup>14</sup> BARTHÉLEMY, "Histoire du texte hébraïque" 341-364, hier 351-355.

und sie zu einer zusammenhängenden, literarisch spezifischen Ausgabe oder Rezension zusammenschliessen, legte sich als heuristische Hypothese nahe, als es für Bücher wie Jeremia, Ezechiel, Daniel, Esra-Nehemia und andere<sup>15</sup> klar wurde, dass sie in MT und in LXX in zwei Fassungen oder Ausgaben umliefen. Eine solche Betrachtungsweise des Textes dieser biblischen Bücher ergab sich aus den Handschriftenfunden vom Toten Meer, die es jetzt dank äusseren Dokumenten viel wahrscheinlicher machen, als man vorher vermuten konnte, dass hinter spezifischen LXX-Texten hebräische oder aramäische Vorlagen stehen können, die eigentliche Rezensionen darstellen. Unter Rezension soll hier eine durchgehende Bearbeitung verstanden werden, die ein ganzes Buch unter bestimmten Gesichtspunkten literarisch umgearbeitet und neu herausgegeben hat, sodass das Buch seither in zwei Editionen vorliegt. So ist es möglich geworden, auch für die LXX der Königsbücher als Hypothese anzunehmen, ihre älteste Textform entspreche einem hebräischen Bibeltext, der stellenweise vom Texttyp des späteren MT abwich, obgleich keine solche hebräischen Texte aus Qumran bekannt sind.

Diese Interpretation der Unterschiede zwischen den beiden Textgestalten des MT und der LXX der Königsbücher ist neu. Bisher wurde diese Hypothese in der Tat m.W. nie aufgestellt. Symptomatisch für die Beurteilung des Verhältnisses der beiden Textformen des MT und der LXX der Königsbücher sind die textkritischen Untersuchungen zu Beginn des 20. Jh. von Bernhard Stade und Friedrich Schwally, *The Books of Kings*. Sie haben die LXX in textkritischen Detailuntersuchungen als eine Textform gedeutet, in der zahlreiche Veränderungen den ursprünglicheren protomassoretischen Text modifiziert haben, und zwar in der Regel auf der Ebene der griechischen Übersetzung. Dieses Bild der Textgeschichte setzte sich im monumentalen Kommentar der Königsbücher von J.A. Montgomery-H.S. Gehman in der Reihe *International Critical Commentary* (ICC) fort bis hin zu Martin Noth, *Könige I, 1-16* im *Biblischen Kommentar* (BK) und in dessen Weiterführung von Winfried Thiel, *Könige I, 17ff* (seit 2000). Besondere Erwähnung verdient in dieser Perspektive die gründlichste textkritische Untersuchung zu den Königsbüchern im zu Ende eilenden 20. Jh. von Dominique Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther*, erschienen 1982. Auch er kommt in seinen eingehenden Analysen zu keinem andern Ergebnis als dem, dass die LXX einen Text repräsentiert, der sich am besten als textlich, keinesfalls aber als literarisch oder editorisch (wenn man will: redaktionell) veränderte Gestalt des protomassoretischen Textes verstehen lässt. Dies ist das

---

<sup>15</sup> Cf. Anm. 8.



Erklärungsmodell für die Unterschiede zwischen den Formen des MT und der LXX, das demgemäss allein das Feld beherrscht. Hermann-Josef Stipp hat in seiner Untersuchung *Elischa-Propheten-Gottesmänner* (1987) den Zusammenhang zwischen einzelnen LXX-Textformen, die vom MT abweichen, gesehen und sie dort als älter eingestuft als die Textgestalt des MT. Aber er hat diese Beobachtung nicht auf die Gesamtheit der beiden Königsbücher ausgeweitet, um sie überall zu verifizieren.

Es könnte daher als Vermessenheit erscheinen, die These einer literarischen oder editorischen Modifikation aufzustellen, die von der einen Textform der hebräischen Basis der ursprünglichen LXX zur prae- oder protomassoretischen Form geführt hätte. Doch ist es vielleicht im Horizont der oben erwähnten Beispiele alttestamentlicher Bücher, für die eine literarische Umarbeitung wahrscheinlich gemacht werden kann, die sich im Vergleich des MT mit der LXX spiegelt, eine Pflicht, diesen Vergleich ebenfalls für den MT und die LXX der Königsbücher durchzuführen und die Hypothese von zwei Ausgaben oder Editionen auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen. Diese Auslotung der Hypothese ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Die Unternehmung mag übrigens auch deshalb weniger waghalsig sein, weil sie Vorläufer im 19. Jh. hat. Im Urteil von Auslegern wie Otto Theinius in der ersten Hälfte des Jahrhunderts und August Klostermann nach der Jahrhundertmitte sowie bei Immanuel Benzinger 1902 hat in der Tat die LXX oft den ursprünglichen Text bewahrt. Von dieser wiederholten Beobachtung ist es nicht mehr weit bis zur Frage, ob zwischen diesen recht zahlreichen verändernden Lesarten des MT ein literarischer oder redaktioneller Zusammenhang besteht, oder ob sie alle insgesamt auf isolierte und individuelle Textänderungen zurückgehen, aus denen sich keine Gesamttendenzen und keine literarische Gesamtüberarbeitung ableiten lassen. Es ist eine solche Fragestellung, die das Neue an dieser jetzigen Untersuchung ausmacht.

### 2.3 Grenzen der vorliegenden Untersuchung

Der Vergleich zwischen dem MT und der LXX ist auf diesen Blättern nicht vollständig angestellt worden. Der Verfasser hat eine in seinen Augen repräsentative Auswahl von textlichen Differenzen zusammengestellt, die das Verhältnis der beiden Textgestalten besonders gut beleuchten.

Zu den in diesem Buch behandelten solchen Vergleichen würden sich aber leicht noch weitere hinzufügen lassen, die der Verfasser an anderer Stelle veröffentlicht hat, oder die erst im Druck begriffen sind. Sie wür-

den die hier behandelten Beispiele aus der Textgeschichte ergänzen und bestätigen.

"Junge Garden oder akrobatische Tänzer? Das Verhältnis zwischen 1 Kön 20 MT und 3 Regn 21 LXX", A. SCHENKER, Hrsg., *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship Between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SBL; IOSCS.SS 52; Atlanta, GA: SBL, 2003) 17-34.

"Erlässt Umkehr Schuld oder vermindert sie Strafe? Jesus Sirach (Sir 17), Nabots Weinberg (1 Kön 21), Ezechiel (Ez 18), zugleich ein Beitrag zum Verhältnis zwischen massoretischem Text und Septuaginta in 1 Kön 21", I. FISCHER, Hrsg., *Festschrift Johannes Marböck* (BZAW 331; Berlin-New York: W. de Gruyter, 2003) 349-357.

"Un jugement prophétique contre le roi d'Israël. En même temps une comparaison entre le texte massorétique (TM) et la base hébraïque de la Septante (LXX) en 1 Rois 20:38-43 (3 Règles 21:39-43)", E. BONS, Hrsg., *Le jugement. Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann* (Paris: Editions du Cerf [im Druck]).

Ferner ist dieses Buch die Fortsetzung einer ersten Untersuchung, die sich mit dem Abschnitt 1 Kön 2-14 befasst hatte: *Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14* (CRB 48; Paris: Gabalda, 2000). Dieses und die hier vorliegende Studie bilden ein Diptychon, das erklärt, warum die folgenden Textbeispiele alle aus 1 Kön 15-22 und 2 Könige ausgewählt sind. Beide Untersuchungen bilden so einen einzigen Durchgang durch den MT und die LXX der beiden Königsbücher.

Es wäre für die Leserschaft bequem gewesen, die beiden verglichenen Textgestalten stets synoptisch gedruckt nebeneinander vor Augen zu haben. Diese Erleichterung des Lesens ist ihr leider versagt. Den Nachteil hebt wenigstens teilweise die regelmässig gebotene Übersetzung beider Textformen, d.h. des MT und der LXX auf, in welcher die Unterschiede klar kenntlich gemacht sind. Es sollte aus diesem Grunde möglich sein, die Gedankengänge des Buches bequem zu verfolgen, wenn Leser und Leserinnen den hebräischen Text (oder oft sogar nur eine wörtliche Übersetzung desselben) daneben aufgeschlagen halten und den griechischen Text wenigstens von Zeit zu Zeit ebenfalls beiziehen. Die diskutierten Texte der *Vetus latina* sind dagegen wegen ihrer relativen Unzugänglichkeit auf lateinisch angeführt (im Text selbst und in den Anhängen I-III).

Leider hat die Rahlfs'sche Ausgabe des griechischen Alten Testaments die antiochenische LXX in ihrem selektiven Variantenapparat nicht überall angeführt, sodass seine Ausgabe nicht immer hinreicht. In solchen

Fällen liefert indessen dieses vorliegende Buch die nötigen Angaben, die zur Beurteilung der Textformen erforderlich sind. Am einfachsten ist es natürlich, die Ausgabe der antiochenischen LXX von Fernández Marcos-Busto Saiz, *El texto antioqueno de la Biblia griega. II 1-2 Reyes* (Madrid: CSIC, 1992), zu benützen oder sich auf die *Larger Cambridge Edition* von Brooke-McLean zu beziehen. Auch die Ausgabe Lagardes kann herangezogen werden: P. de Lagarde, *Septuaginta*.

#### 2.4 *Indices*

Auf *Indices* wurde verzichtet. Das detaillierte Inhaltsverzeichnis sollte es leicht machen, die diskutierten Bibel-Stellen und die behandelten Fragen aufzufinden.

## II

# ELIA AUF DEM KARMEL, KULTHÖHEN IN JUDA, ASCHEREN IN ISRAEL

## 1. Elia auf dem Karmel

### 1.1 1 Kön 18:29-33 in der ursprünglichen LXX

Jene Kommentare der Königsbücher, die auch die Fragen des Textes behandeln, verzeichnen die besonderen Lesarten der LXX hinsichtlich des Altars oder der Altäre auf dem Karmel in 1 Kön 18. Sie scheinen sich jedoch nicht zu fragen, was diese Variationen ergeben, wenn sie im Zusammenhang und in ihrer Kohärenz gelesen werden. Daher soll hier zuerst der Ablauf der LXX-Erzählung von 1 Kön 18:29-33 in seiner eigenen narrativen Logik dargestellt werden, dann jene des MT, und schliesslich werden sie miteinander verglichen werden. Im folgenden ist vorausgesetzt, dass der LXX Übersetzer eine hebräische Vorlage hatte, der er getreu folgte und die er ziemlich wörtlich wiedergab. Denn dort, wo sich seine Vorlage mit dem massoretischen Text (MT) deckt, lässt sich seine Übersetzungsweise und die Treue seiner Wiedergabe beobachten. Er erlaubt sich keine Freiheiten seiner Vorlage gegenüber. Daraus folgt, dass in solchen Passagen, wo LXX und MT literarisch gesonderte Wege gehen, die Annahme berechtigt ist, dass die Vorlagen der LXX und des MT auseinandergehen. Diese Annahme ist umso wahrscheinlicher, als die literalistische Übersetzungsweise der LXX in den Königsbüchern an solchen von MT abweichenden Stellen die hebräische Vorlage durchscheinen lässt.

V. 29 lautet in der Fassung des Vaticanus<sup>16</sup> wie folgt:

"Und sie (i.e. die Baalspropheten) prophezeiten, bis 'das Abendliche' vorbei war.<sup>17</sup> Und es kam die Zeit des Aufsteigens des Opfers<sup>18</sup>, und Elia sprach zu den

<sup>16</sup> Vaticanus (B) kommt in diesem Teil der Königsbücher (1 Kön 2:12 – 22:43 = Sektion γγ) der ursprünglichen LXX am nächsten, (BOTTE-)BOGAERT, "Septante", 592.

<sup>17</sup> LXX beendet hier den V. 28, und entsprechend fängt ihr zufolge V. 29 erst an dieser Stelle an. Der Ausdruck δειλινόν, "das Abendliche" bezeichnet nicht den Mittag und impliziert in der hebr. Vorlage der LXX etwas anderes als צהרים, das in LXX mit μεσημβρία wiedergegeben wird, vgl. V. 27. δειλιν- steht für Ableitungen von ערב, vgl. Ex 29:39,41; Lev 6:20; 2 Chr 31:3.

Propheten 'der Anstösse'<sup>19</sup> sagend: Tretet zur Seite von jetzt ab, und ich werde mein Brandopfer bereiten. Da traten die Propheten beiseite und gingen weg."

In der *Vetus latina* nach L 115, fol 49r, lautet der teilweise erhaltene Text wie folgt: et [profe]tabant donec tr[ansit] medius dies et c[um] hora esset ut asc[ende]ret sacrificium [dixit] helias thesbita ad [profe]tas offensionis d[icens]. Die Teile in eckigen Klammern sind von Balthasar Fischer restituiert.<sup>20</sup>

Die zweite Hälfte von V. 29 mit der Einführung: "und da sprach Elia zu den Propheten der Götter sagend" und der direkten Rede Elias ist ein Plus der LXX. Dagegen fehlt die ausdrückliche Feststellung, dass Wirkung und Antwort Baals ausbleiben in LXX<sup>21</sup>, während sie im masoretischen Text hervorgehoben wird: "aber es gab weder eine Stimme noch jemanden, der antwortete noch eine Reaktion<sup>22</sup>". Die Baalspropheten verlassen den Altar, an dem Elia stehen bleibt. Da Elia nachher seinen Stier geschlachtet auf den Altar legt, V. 33, wurden offenbar auch die aufgeschichteten Scheiter und die Stücke des zum Opfer für Baal bereiteten Stiers weggenommen, ja nach V. 32-33 wurde der Altar selbst niedgerissen und von Elia neu gebaut.<sup>23</sup>

V. 30 lautet in LXX:

"und Elia sagte zum Volk<sup>24</sup>: tretet zu mir heran, und das ganze Volk trat zu ihm heran."

Elia bleibt somit nach V. 29-30 am selben Ort stehen. Die Baalspropheten verlassen diese Stelle (Ende V. 29), worauf die Israeliten auf Elias

<sup>18</sup> D.h. da das Opfer dargebracht wird.

<sup>19</sup> D.h. der anstössigen Götzen.

<sup>20</sup> FISCHER, "Palimpsestus Vindobonensis", 375.

<sup>21</sup> Sie fehlt in B, nicht jedoch in den andern Zeugen der LXX. Aber B bietet hier sicher eine schwierige Lesart. Die andern Zeugen erleichtern mit der Angabe des Fehlschlags der Bitten der Baalspropheten nicht nur die Erzählung, sondern sind überdies wie so oft von MT beeinflusst (rezensierender an MT angleichender Nachtrag in der griechischen Textüberlieferung).

<sup>22</sup> Vgl. zu dieser Übersetzung von שָׁמַע 2 Kön 4:31. – *Pshitta* kombiniert V. 29a nach MT mit V. 29b nach LXX.

<sup>23</sup> STADE-SCHWALLY, *The Books of Kings*, 154; MONTGOMERY-GEHMAN, *The Books of Kings*, 311 betrachten B (und LXX überhaupt) als sekundär, und so scheint es ihnen müßig, die narrativen Implikationen der Variationen zu erwägen.

<sup>24</sup> Nicht "zum ganzen Volk": Syrohexapla asterisiert "das ganze" (Volk) und zeigt damit, dass die vorhexaplarische LXX dieses Wort nicht las. Flavius Josephus, Ant. VIII, 340-341, setzt die antiochenische (ursprüngliche) LXX voraus, weil Elia die Baalspropheten wegschickt und einen Altar neu aufbaut, der keinem schon vorhandenen alten israelitischen Altar in Trümmern entspricht.

Aufforderung hin zu ihm herantreten. Elia bleibt stehen, während sich die Baalspropheten und die Israeliten bewegen, die ersten sich entfernend, die zweiten um heranzunahen. In diesen "Regieanweisungen" des LXX-Erzählers ist impliziert, dass die Stelle, auf welcher Elia steht, von der sich die Propheten entfernen und zu der die Israeliten herantreten, der Altar des Opfers ist, das die Baalspriester abbrechen.

#### V. 31 in LXX:

"und Elia nahm zwölf Steine nach der Zahl der Stämme Israels<sup>25</sup>, wie der Herr zu ihm sprach, sagend: Israel wird dein Name sein."

Was bezweckt dieser Satz? Warum die Rückerinnerung an die Namengebung "Israel"? Um dies zu verstehen, bedarf es der Besinnung auf die religiöse und religionsgeschichtliche Situation, die in der Erzählung vorausgesetzt ist. Die Baalspropheten hatten einen Altar gebaut (V. 26 LXX, nicht MT!), vor dem jetzt Elia und das Volk stehen, V. 29-30, und den Elia nun für sein Brandopfer gebrauchen will. Dies kann aber ohne *Neu-* oder besser *Umweiheung* nicht geschehen. Wie könnte ein Altar zuerst Opfern für Baal und dann übergangslos solchen für JHWH dienen? Die zwölf neu herangebrachten Steine gehören demzufolge zum Ritus der *Umweiheung* des anfänglich und bis jetzt heidnischen Altars.

#### V. 32a lautet nach LXX:

"und er (Elia) baute die Steine auf im Namen des Herrn,<sup>26</sup> und er heilte den eingerissenen Altar."

Die knappe Formulierung stellt zwei Handlungen Elias praktisch nebeneinander: die "Erbauung" der Steine, die "Heilung" (Reparatur) des Altars. Das Element: "und er heilte den eingerissenen Altar" steht im MT

<sup>25</sup> So B und die Minuskeln 52 (= e) 121 (= y) 245 (= v) 247 (= x), während die andern Zeugen mit MT "Jakobs" lesen. Diese Lesart ist erzählerisch weniger hart, weil sie reibungslos den Namenswechsel erklärt: von Jakob zu Israel, vgl. Gen 32:29; 35:10, und weil in Gen 35:10, wo der in V. 31 zitierte Satz vorkommt: "Israel wird dein Name sein", zweimal der Name Jakob fällt: "dein Name ist Jakob. Dein Name wird nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel wird dein Name sein". Der Einfluss dieser Stelle, zusammen mit der ähnlichen von Gen 32:29 auf 1 Kön 18:31 erklärt die Ersetzung von "Israel" durch "Jakob" besser als die umgekehrte Annahme einer mechanischen Verwendung der geläufigen Formel "Stämme Israels" anstatt der ungewöhnlichen Formel "Stämme Jakobs". Denn es geht in V. 31 nicht so sehr um den *Namenswechsel* als vielmehr um die *Namengebung*.

<sup>26</sup> Der Ausdruck "im Namen des Herrn" ist in der Syrohexapla asterisiert und fehlt in den drei antiochenischen Handschriften 82 (= o) 93 (= e<sub>2</sub>) 127 (= c<sub>2</sub>) sowie in der *Vetus Latina* nach Lucifer von Cagliari. Er findet sich im MT. Er hat höchstwahrscheinlich in der ursprünglichen LXX gefehlt.

schon am Ende von V. 30, aber mit einem kleinen, doch gewichtigen Unterschied, denn es heisst dort "den Altar JHWHs"! In LXX ist es ja der Altar Baals, nicht der JHWHs.

Die Abreissung des Altars fehlt in der Erzählung. Sie ist darin impliziert. Wo ist der Ort dieser Implikation im Ereignisablauf? Er liegt wohl auf dem Übergang von V. 29 zu V. 30. An dieser erzählerischen Schnittstelle verliessen die Baalspriester den Altar, den sie gemacht hatten, um den sie eben noch getanzt oder auf den sie gesprungen waren, V. 26. In V. 31 nahm Elia zwölf Steine, um sie in V. 32 aufzubauen und um den Altar zu "heilen". Es ist immer nur von einem Altar die Rede. So können die Leser und Leserinnen nichts anderes verstehen als dass Elia nach der Entfernung der Baalspropheten den Baalaltar niedergerissen hat. In Anwesenheit des Volkes baute er ihn jetzt mit den zwölf Steinen wieder auf. Es war ein neuer Altaraufbau an derselben Altarstätte.

In dieser Perspektive bekommt der überraschende Ausdruck der "Heilung des Altars" seinen ganzen Sinn. Er bedeutet die *Umweihung* desselben! In der Tat, ein Baalaltar kann ja nicht ohne Einschnitt ein JHWH-Altar werden. Diesen Einschnitt markiert der Erzähler der hebräischen Vorlage der LXX so, dass er zuerst andeutet, Elia habe ihn niedergerissen, und dann ausdrücklich erzählt, wie Elia ihn mit zwölf Steinen neu aufbaute und ihn heilte. Das Verb "heilen" folgt in V. 32 auf den Aufbau. Daher meint es wohl nicht das Bauen des Altars, sondern etwas anderes, das zum Bauen hinzukommt. Am wahrscheinlichsten ist dies die Umwidmung eines heidnischen Altars für JHWH. Als Baalaltar war er für JHWH gänzlich ungeeignet und sozusagen krank, aber jetzt nach der Niederreissung war so etwas wie eine Absage an Baal (eine Abrenuntiation wie in Gen 35:1-14) erfolgt, während der Neuaufbau mit den zwölf Steinen eine Neubegründung der Verehrergemeinschaft JHWHs, für die dieser Altar bestimmt war, bedeutete, und so war der Altar nunmehr geheilt, d.h. für JHWH umgeweiht. Einen Altar "heilen" bedeutet nach alledem einen Altar, der einem andern Gott gedient hatte, für einen neuen, hier den Gott Israels, *umweihen*.

V. 33a ist nach LXX wie folgt wiederzugeben:

"und er schichtete die Scheiter auf den Altar, den er (Elia) gemacht hatte."

Elia hatte den Altar gemacht. Diese Feststellung steht nicht in MT.

Zusammenfassend schildert LXX folgenden Hergang: Elia erteilte den Baalspropheten den Auftrag, einen Altar für Baal zu errichten, V. 23! Gewiss, in V. 23 ist das Wort "Altar" geflissentlich vermieden worden,

aber alles in diesem Vers impliziert ihn: Zerteilung des Stieres in Stücke, Holz, auf das man diese Stücke legen muss, Feuer, welches Holz und Fleischstücke verzehren wird, vgl. V. 26, 33 und 38. Es ist verständlich, warum das Wort "Altar" hier nicht fällt: Elia, JHWHs Prophet, befahl heidnischen Propheten, einen Baalaltar zu errichten! Das ist ja der reinste, unerträgliche Widerspruch mit dem ersten Verbot des deuteronomischen Gesetzes, Dt 12:2-3. Die Vermeidung des Stichwortes "Altar" dämpfte das Krasse, das einer solchen Szene anhaftet. Die Baalspropheten mussten dann im Lauf des Nachmittags auf Elias Geheiss sich zurückziehen. Dies taten sie denn auch, V. 29. Der Misserfolg der Baalspropheten und damit die Niederlage Baals selbst werden gar nicht erzählt (erste erzählerische Implikation)! Impliziert ist ferner stillschweigend auch, dass offenbar eine Abmachung vorauszusetzen ist, derzufolge keine der Parteien die ganze Zeit des einen Tages, der für das Gottesgericht bestimmt worden war, für sich beanspruchen durfte (zweite narrative Implikation). Darauf riss Elia den Baalaltar ein (dritte Implikation). Er rief jetzt das Volk zu sich heran, d.h. zu der Stelle, wo der Baalaltar gestanden hatte, V. 30. Das Volk war demgemäss während der Bitten und Riten der Baalspropheten in einiger Entfernung dagestanden, sodass es jetzt näherkommen musste (vierte Implikation). Nun nahm Elia zwölf Steine, V. 31; dies tat er, um einen Altar an *gleicher* Stätte aufzubauen (fünfte Implikation).

Die Zwölfzahl der Steine gibt dem Erzähler ausdrücklich Anlass, den Altarbau Elias mit dem Altarbau Jakobs in Bethel, Gen 35:1-15, zu parallelisieren. Hier wie dort steht die Errichtung eines Altars für JHWH im Brennpunkt der Gründung, bzw. Neugründung einer Verehrergemeinschaft JHWHs durch Abrenuntiation anderer Götter und Baals. Hier wie dort wird JHWH seine Anwesenheit durch Erscheinung und herabstürzendes Feuer wunderbar bezeugen. Hier wie dort errichten besonders erwählte Personen, der Stammvater Jakob und der Prophet Elia, einen Altar ausserhalb von Jerusalem und stiften, bzw. bestärken die Verehrergemeinschaft JHWHs. Hier wie dort empfängt diese Gemeinschaft vom Erzähler in betonter Hervorhebung den Namen *Israel*.

Dann berichtet der Erzähler, dass Elia die Steine aufbaute und diesen neuen Altar für JHWH an der Stätte des Altars für Baal, der von ihm niedergerissen worden war, um- oder einweihte, V. 32a. V. 33a betont abschliessend nochmals, dass Elia den Altar gemacht hatte.

Der Erzähler erklärt in diesen wenigen Versen, wie es zu verstehen ist, dass Elia das Volk auf dem Karmel um einen *auf seine eigene Veranlassung* (!) errichteten Baalaltar versammeln durfte, und wie er diesen gleichen Baalaltar zu einem Altar für JHWH umweihte, indem er ihn einriss und mit zwölf Steinen neu aufrichtete.



Der Erzähler setzt nach alledem sehr viel an Ungesagtem voraus. Ferner enthält seine Geschichte theologisch heikle Massnahmen eines JHWH-Propheten, die einer am Deuteronomium geschulten Leserschaft problematisch vorkommen mussten. Die griechische Übersetzung lässt überdies in ihrer Wörtlichkeit überall ihre hebräische Vorlage durchschimmern.

### 1.2 1 Kön 18:29-33 im MT

V. 29 berichtet ausdrücklich den Fehlschlag des Opfers der Baalspropheten. (In LXX ist dieser Misserfolg nur impliziert.) Nach V. 30 rief Elia das Volk zu sich, das zu ihm hinzutrat, und Elia "heilte" (setzte instand) den niedergerissenen Altar JHWHs. Wo war das Volk gestanden, dass es zu Elia hinzutreten musste? Man muss voraussetzen, dass es noch den Baalspropheten zuschaute, von denen ja — im Unterschied zu LXX — nicht erzählt wird, dass sie aufhörten. Ein solches Aufhören ist auch nicht impliziert. Es ist sehr wohl denkbar, dass sie derweil mit ihrem prophetischen "Rasen" fortfuhren. Wohl aber ist eine Bewegung Elias stillschweigend vorausgesetzt, der in V. 27 die Baalspropheten noch spottend angesprochen hatte, und jetzt das Volk vom eingerissenen JHWH-Altar aus bat, zu ihm hinzutreten. Zwischen V. 27 und 30 hatte sich Elia also von ihnen entfernt.

Der Ort, dem er sich zugewandt hatte, und zu dem nun das Volk hintrat, war eben "der eingerissene Altar JHWHs", der hier zum ersten Mal Erwähnung findet. Damit versteht die Leserschaft, dass Elia auf einem andern Altar, nämlich auf einem JHWH geweihten Altar, opfern wollte. Aber dieser war in Ruinen, und Elia musste ihn erst instandsetzen. Wie dieser Altar entstanden und wie er ruiniert worden war, erfahren wir weder vorher noch nachher. Aber wer sich an Dt 12:4-7 erinnert, wird die Übereinstimmung dieser Zerstörung des JHWH-Altars auf dem Karmel mit dem eröffnenden Gebot des deuteronomischen Gesetzes feststellen. Altäre ausserhalb des einzigen legitimen Heiligtums in Jerusalem durfte es keine geben. So war ja der unzulässige Altar in Bethel schon geboren, 1 Kön 13:1-5. Jedenfalls war ein (freilich eingerissener) JHWH-Altar da, den Elia benutzen wollte. Daraus folgt, dass es auf dem Karmel zwei Altäre gab, einen den "man erbaut hatte" (V. 26 Ende, das Verbum ist im Singular), und einen für JHWH. Den ersten gebrauchten die Baalspropheten, den zweiten will Elia nun benützen. Die unpersönliche Wendung in V. 26 trennt zwischen den Baalspropheten und den ungenannten Erbauern des Baalaltars (V. 26 Ende). Man kann vermuten, dass die Vorstellung von Elia ferngehalten werden soll, *auf seine Veranlassung hin* wäre mitten in Israel von Baalverehrn *ein neuer Baalaltar* errichtet

worden. Somit schwebt auch über der Herkunft dieses Altars ein unge-  
lüftetes Dunkel.

V. 31 erzählt MT gleich wie LXX, nur dass er den *Wechsel* des Namens Jakob zu Israel hervorhebt. Damit stimmt das Zitat ganz und vollständig mit Gen 35 überein. In V. 32 baute Elia die Steine zu einem Altar auf. Dies geschah ausdrücklich im Namen (auf Geheiss) JHWHs. Damit ist der zweite Teil von V. 30 wiederholt, wo die Instandsetzung des Altars bereits berichtet worden war. In V. 33 fällt der Ausdruck: der Altar, den Elia gemacht hatte, im Unterschied zu LXX nicht.

Zusammenfassend verliefen die Ereignisse nach MT so: Auf dem Karmel gab es zwei Stätten für je einen Altar, einen Baalaltar, "den man gemacht hatte", V. 26, und einen *zerstörten* JHWH-Altar, V. 30 und 32. Die früher einmal geschehene Niederreissung des JHWH geweihten Altars steht mit dem Gebot von Dt 12:4-7 in Einklang, demgemäss nur *ein* Heiligtum in Israel bestehen darf, wo der einzige Altar für Israels Opfer errichtet ist. Der Baalaltar stand wohl schon da, da ihn die Baalspropheten nicht eigens errichten mussten (V. 26 "man machte ihn" statt "sie machten ihn"). Elia hat ihn keinesfalls veranlasst. Damit steht er in Einklang mit dem Gebot von Dt 12:2-3, demgemäss alle *heidnischen Altäre* eingerissen werden müssen, geschweige denn dass neue erstellt werden dürfen. Nachdem dann eine Antwort Baals auch am Nachmittag zur Zeit des Abendopfers ausgeblieben war, rief Elia das Volk zu sich heran. Er stand bei dem niedergerissenen Altar JHWHs, den er *auf ausdrückliches Geheiss JHWHs*, V. 32 ("im Namen JHWHs") wieder instandsetzte. Impliziert ist somit in der Erzählung, dass Elia vom Baalaltar weg und zu der Ruine des JHWH-Altars hinzutreten war. An diese Stelle rief er das Volk, das offenbar daraufhin den Baalaltar verliess und sich dem JHWH-Altar näherte, wo Elia stand. Die Ursprünge der beiden Altäre bleiben in Dunkel gehüllt, denn auch wer den Baalaltar errichtete, sagt der Erzähler nicht, da er ja wie gesagt eine unpersönliche Form "den man gemacht hatte" (V. 26 Ende) wählt. Wie in LXX vergleicht die Erzählung in MT die Gründung der Verehrergemeinschaft JHWHs durch den Stammvater Jakob um den Altar von Bethel mit der Neubegründung dieser Gemeinschaft durch den Propheten Elia um den JHWH-Altar. Die materielle Restauration des alten, ruinierten JHWH-Altars auf dem Karmel ist dabei ein Sinnbild der Neubegründung der erschütterten Verehrergemeinschaft Israels durch Elia, ähnlich wie die materielle Restauration des Kirchleins von San Damiano durch Franz von Assisi ein Sinnbild für die Wiederherstellung der Kirche als Jüngergemeinschaft Jesu Christi war. In einem Wort: zwei alte Altäre auf zwei verschiedenen Stellen stehen einander auf dem Karmel

gegenüber, die auf Gottes und Elias Veranlassung für dieses einmalige Brandopfer neu in Gebrauch genommen werden.

Die Heilung des Altars in V. 30 MT bedeutet hier wohl Instandsetzung und *Neuweihe* (durch die Zerstörung war der Altar ja profaniert worden), aber nicht *Umweihe* eines früher einem andern Gott gewidmeten Altars.

### *1.3 Welches ist die ursprüngliche, welches die umgestaltete Erzählung?*

Die Antwort erfolgt am besten in zwei Schritten. Zuerst steht ein Hauptargument, und dann werden weitere Einzelbeobachtungen dieses Argument im einzelnen bestätigen.

Hier das Hauptargument: nach der LXX weihte Elia den gleichen Altar, den die Baalspropheten auf sein Geheiss zuerst für Baal errichtet (V. 26) und auf das sie ein Brandopfer für ihren Gott Baal gelegt hatten, nun dem Gott Israels, indem er die von den Baalspropheten aufgeschichteten Steine durch zwölf andere Steine im Namen des Herrn ersetzte. Er tat dies an einer Stätte auf dem Karmel, die — der Erzählung zufolge — bisher kein JHWH-Heiligtum war. Nach MT dagegen gebrauchen die Baalspropheten und Elia zwei gesonderte Altäre, die nicht sie selbst neu errichteten; vielmehr übernahmen sowohl die Baalspropheten als auch Elia alte, schon bestehende Altäre, wenn auch — im Fall Elias — einen eingerissenen Altar. Im MT tritt Elia nicht in Widerspruch zum ersten deuteronomischen Gesetz: es gibt auf dem Karmel noch einen nach deuteronomischer Vorschrift (Dt 12:4-7, vgl. 1 Kön 13:32; 2 Kön 23:15-20) zerstörten Altar, den Elia nur auf ausdrückliches göttliches Geheiss (18:32 "im Namen JHWHs") für diese Gelegenheit wiederherstellte. Den Baalaltar "hatte man gemacht", d.h. jedenfalls nicht die Baalspropheten jetzt (denn dann hätte das Verb im Plural dastehen müssen), vielmehr waren es Unbekannte und Ungenannte, die diesen Altar irgendwann gebaut hatten, vielleicht unter Isebel. Elia hatte mit dem Bau dieses illegitimen Altars jedenfalls nichts zu schaffen.

Nach der LXX jedoch errichteten die Baalspropheten auf Elias Befehl hin (!) ihren Altar für Baal auf dem bewaldeten Berg des Karmels in schroffstem Widerspruch zu Dt 12:2-3, und danach übernahm er diesen Altar und weihte ihn um für JHWH, und zwar eben auf dem Karmel, d.h. an einer andern Stätte als an der einzigen legitimen, die JHWH sich aus allen Stämmen ausgewählt hatte, wieder in scharfem Widerspruch zum Deuteronomium (Dt 12:5); der Prophet konnte sich dafür auf keinen ausdrücklichen Auftrag JHWHs stützen (18:32). MT erzählt nach alledem einen Vorgang, der mit dem doppelten Gebot, das das deuteronomische Gesetz mit Nachdruck eröffnet, Dt 12:2-7, voll in Einklang steht, während

Elia nach LXX wie in Unkenntnis dieses Gebotes handelt, indem er die Baalspropheten veranlasst, auf dem Karmel einen Altar *für Baal* zu bauen und darauf ein Brandopfer für ihren Gott vorzubereiten. Überdies bringt er selbst ein Opfer an einer andern als an der legitimen Stätte dar.

Es ist nun unwahrscheinlich, dass eine theologisch unanstössige, Dt 12:2-7 voll und ganz respektierende Erzählung durch eine zu diesem doppelten Hauptgebot des Deuteronomiums in Widerspruch tretende Erzählung ersetzt worden wäre, während sich der umgekehrte Vorgang sehr gut denken lässt. MT entspricht einer Erzählung, in der Elia nichts veranlasst, was Dt 12:2-3 zuwiderhandeln würde, während LXX den Propheten JHWHs den in deuteronomischer Sicht ungeheuerlichen Vorschlag an die Baalspropheten richten lässt, ihrem Gott einen Altar zu errichten und alles für ein Brandopfer für Baal Nötige an Riten und Gebeten zu vollziehen!

Die Priorität der LXX-Form, die auf einer hebräischen Vorlage fusst, die sie wörtlich wiedergibt, wird durch Einzelbeobachtungen weiter gestützt.

#### *1.4 Was geschieht mit dem Altar (LXX) und den Altären (MT) nach dem Brandopfer?*

Diese Frage beantwortet LXX nicht. Das letzte, was sie vom Altar, den die Baalspropheten errichtet hatten (V. 26) und den Elia für JHWH umweihete (V. 31-32), berichtet, ist die Wirkung des vom Himmel herabfallenden Feuers in V. 38:

"und es fiel Feuer vom Herrn aus dem Himmel, und es verzehrte die Brandopfer und die Scheiter und das Wasser im Meer; und die Steine und den Staub leckte das Feuer ab."

Die Interpunktion von B entspricht den Ausgaben der Handschrift bei Brooke-McLean und Swete; ein Kolon folgt auf "Meer". Diese Trennung erscheint als sinnvoll, denn das Feuer hatte ihr zufolge zwei Wirkungen: es zehrte Fleischstücke, Scheiter und Wasser völlig auf und leckte Steine und Boden trocken. Das Feuer verzehrte somit weder den Staub noch die Steine, es leckte sie vielmehr ab. Die Steine und die Stätte des Altars blieben zurück. Dem entspricht der Bericht von Flavius Josephus, *Antiquitates* VIII, 342.

Nach MT blieb vom Altar ganz und gar nichts zurück. Er erzählt V. 38 so:

"und es fiel JHWHs Feuer herab und verzehrte das Brandopfer, die Hölzer, die Steine und den Staub, und das Wasser, das im Kanal war, leckte es auf."

Dieser Erzählung zufolge erlitten die Steine und der Staub das Schicksal der Fleischstücke und der Hölzer, von denen nichts mehr übrig blieb. Das Feuer beleckte hier nicht wie in LXX die Altarsteine und den Grund (Staub), auf dem der Altar stand, sondern es leckte das Wasser auf, d.h. es verzehrte das Wasser durchaus, aber nicht durch Verbrennung, sondern durch Auflecken. Somit blieb gar nichts mehr übrig, weder Solides (Fleisch, Holz, Steine, Staub) noch Flüssiges (Wasser). Vom JHWH-Altar auf dem Karmel blieb rein gar nichts übrig.

In LXX wirkt das aus dem Himmel herabfallende Feuer wie ein natürliches Feuer: es verzehrt das Brennbares (Fleisch, Holz), bringt das Flüssige zum Verdunsten (Wasser) und leckt das Nicht-Brennbare trocken (Steine, Grund). In MT ist es ein übernatürliches Feuer, da es auch das Nicht-Brennbare verbrennt (Steine, Grund).

Die Steigerung des Wunderbaren entspricht eher der Tendenz einer erzählerischen Neubearbeitung als die Reduktion des Wunderbaren auf rein Natürliches.

Das Schweigen der Erzählung hinsichtlich des weiteren Schicksals des *Baalaltars* entspricht dem Fehlschlag des Baalbrandopfers. Ein nicht angenommenes Opfer entzieht seinem Altar die *raison d'être* und Legitimität. Wer wollte noch auf einem solchen Altar opfern? Der Altar hat sich als sinnlos entpuppt; kein Atom numinoser Präsenz ist in ihm.

Das Feuer JHWHs hat zwei Wirkungen: es verzehrt Elias Brandopfer, das JHWH auf diese Weise als angenommen erklärt, und es schafft den nur für diesen einmaligen Anlass gebauten Altar weit vollständiger aus der Welt, als es menschliche Zerstörung je zu bewirken vermöchte. Das Gebot von Dt 12:4-7 war am Abend jenes Tages nur für eine Stunde ausser Kraft gesetzt worden. Noch vor Sonnenuntergang hat dann aber das Feuer, mit dem JHWH Elias Brandopfer annahm, die Einzigkeit des Altars in Jerusalem restlos wiederhergestellt, indem es den JHWH-Altar auf dem Karmel mitsamt dem Grund und Boden, auf dem er gestanden war, aufzehrte und im Nichts verschwinden liess.

### *1.5 Gegen den Himmel gerichtetes Gebet auf dem Karmel*

Nach LXX ruft Elia bittend zum Himmel empor, V. 36, und Feuer fällt vom Himmel herab, V. 38. An beiden Stellen erwähnt MT den Himmel nicht. Das Gebet, das auch nach MT ausdrücklich himmelwärts zu richten ist, ist ausschliesslich das im Heiligtum in Jerusalem zu Gott emporsteigende Gebet, wie es das Weihegebet Salomos aufs eindringlichste einprägt. 1 Kön 8:22 und 54 breitet Salomo für sein Gebet die Hände zum Himmel aus; V. 23 verehrt er den Gott, der im Himmel droben ist; V. 27 der Himmel und die Himmel der Himmel fassen Gott zwar nicht,

aber dennoch wohnt er in ihnen; so fasst auch Salomos Tempel ihn nicht, doch nimmt er dennoch in ihm Wohnung; V. 30 das Gebet, das im Tempel von Jerusalem gebetet wird, erhört Gott im Himmel, weil der *Ort* des Tempels dem *Ort* im Himmel, wo JHWH wohnt, entspricht; V. 31-32 einen Eid vor dem Altar im Heiligtum von Jerusalem hört Gott im Himmel; V. 33-34 wenn Israel im Hause Gottes in Jerusalem bereut und fleht, dann vergibt ihm Gott im Himmel; V. 35-36 wenn der Himmel verschlossen ist, sodass kein Regen fällt, wird Gott die flehentlichen Bitten unten im Tempel oben im Himmel erhören; V. 38-39 aus jeder Not wird man zum Jerusalemer Heiligtum hin die Hände ausstrecken, und Gott wird dieses Flehen in seiner Wohnung im Himmel erhören; V. 49 in der Verbannung werden die Israeliten zum Hause Gottes in Jerusalem hingewendet flehen, und Gott wird sie erhören.

Das Weihegebet Salomos behält demgemäss die Ausrichtung zum Himmel spezifisch dem im Jerusalemer Heiligtum verrichteten Gebet vor, während die ausserhalb vom Jerusalemer Heiligtum verrichteten Gebete auf dieses hin, in Richtung auf Jerusalem gebetet werden müssen, wie es in Dan 6:11 als Gebetspraxis bezeugt ist. Salomos Weihegebet begründet diesen liturgischen Brauch, indem es die besondere, nur hier gegebene einzigartige Zuordnung des einzigen Hauses Gottes auf Erden, desjenigen von Jerusalem, zu seiner Wohnung im Himmel hervorhebt. Nur für diese heilige Stätte steht der Himmel unmittelbar offen, weil Gott nur an zwei Orten, im Himmel und in seinem Haus in Jerusalem wohnt. Von Wohnung zu Wohnung ist der Zugang offen.

Vom Karmel aus kann man daher nicht direkt zum Himmel emporrücken. Man muss von dieser Stelle aus gegen Jerusalem blicken. Dies deutet MT denn auch ausdrücklich an, indem er als Einleitung zu Elias Gebet in V. 36 die Synchronie mit dem Abendopfer, das sich auf die Liturgie in Jerusalem bezieht, explizit herstellt. Elias Gebet fiel mit der Liturgie in Jerusalem zusammen, und so schloss sich Elias Gebet dem Jerusalemer Gottesdienst an. Dieses Element kommt in LXX bezeichnenderweise nicht vor. Für sie betet Elia schlicht und direkt zu Gott im Himmel, ohne an die deuteronomistische Theologie des Tempels von Jerusalem zu denken, die das Gebet in Richtung des Himmels für das dortige Haus Gottes vorbehält.

### *1.6 Für wen betet Elia in V. 36-37?*

Nach LXX bittet Elia sowohl in V. 36 als auch in V. 37 ausdrücklich für "dieses Volk". Nach V. 20-24, 30 ist damit das Volk Israel gemeint. Wahrscheinlich sind V. 36 und 37 eine literarisch gewachsene Verdoppelung von Elias Gebet, die in der hebräischen Vorlage der alten LXX

und in der prae- oder protomassoretischen Vorlage von MT schon gegeben war. In LXX richtet Elia zwei Bitten an Gott für das Volk Israel. In der ersten bittet er, dass das Volk einsieht, dass der Herr allein Israels Gott ist, in der zweiten, es möge begreifen, dass überhaupt der Herr allein Gott ist. Der Blick geht nicht über das Volk Israel hinaus zu andern Völkern.

Nach MT dagegen ist die erste Bitte in V. 36 passiv gefasst: "heute möge man erfahren, dass du (JHWH) Gott in Israel bist". Diese Erkenntnis ist nicht auf Israel eingeschränkt. In der passiven Formulierung ist das Subjekt nicht genannt, und so umfasst es alle, die der Frage begegnen, wer Gott in Israel ist. Zu diesen gehören natürlich die Baalspropheten. "Gott in Israel" ist ebenfalls weiter ausgedehnt als "Gott Israels", weil in Israel ja auch Nicht-Israeliten leben, wie z.B. die tyrische Prinzessin Isebel, die Gemahlin des Königs. Israel ist eine Verehrergemeinschaft JHWHs, V. 31, in welcher nur dieser Gott Anbetung findet. Die erste Bitte Elias gilt somit für alle, die "in Israel" leben, seien es Israeliten oder Nicht-Israeliten. In Israel darf von niemandem eine andere Gottheit verehrt werden.

Diese Perspektive stimmt nicht ganz mit der Erzählung überein, die es allein mit der Treue Israels zu JHWH zu tun hat, nicht mit dem Verhältnis von Nicht-Israeliten zu JHWH. LXX kennt diese leise Spannung zwischen der Gesamterzählung und V. 36 nicht.

Die zweite Bitte Elias in V. 37 MT entspricht derjenigen in LXX. Sie ist für "dieses Volk", für Israel, das erkennen möge, dass JHWH "der Gott" ist.

Nach alledem fügt sich die doppelte Bitte Elias für das Volk Israel in LXX V. 36-37 fugenlos in die narrative Gesamtkonzeption der Erzählung von 1 Kön 18:19-40 ein, während die erste Bitte von MT, V. 36, sich leicht dagegen sperrt.

### *1.7 Veranlasste Elia die Errichtung eines Altars für Baal V. 26?*

Der Erzähler von 1 Kön 18:19-40 vermeidet es, den israelitischen Propheten Elia direkt die Baalspropheten auffordern zu lassen, für ihren Gott einen Altar zu errichten. Er impliziert es in V. 23, wo er aber das Wort "Altar" geflissentlich umgeht, obwohl es der Kontext geradezu fordert. In V. 26 braucht der Erzähler aber den Altar, um das Hüpfen der Baalspropheten auf oder um den *Altar* zu beschreiben. Daher ist er genötigt, die Herkunft eines solchen nun plötzlich vorhandenen Altars zu erklären. Dies tut er in LXX mit dem Relativsatz: "den sie (nämlich nach dem Kontext die Baalspropheten) gemacht hatten". Elia hat also indirekt die Errichtung dieses heidnischen Altars veranlasst! Nicht so MT. Ihm zufolge lautet der erklärende Relativsatz mit dem Verb in der Einzahl: "den man gemacht hatte". Der Singular kann hier im Kontext nur unpersönli-

che Bedeutung haben. Elia kann deshalb nicht Subjekt sein, weil V. 23-26 dreimal die Baalspropheten und ihr kultisches Tun dem Propheten Elia und seinem kultischen Tun entgegenstellt. Es sind zwei völlig getrennte Opfervorbereitungen: hier die Baalspropheten, dort Elia. Dadurch wird die Annahme zur narrativen Unwahrscheinlichkeit, Elia hätte auf seiner Seite neben seiner Protagonistenrolle auch auf Seiten der Baalspropheten an deren Opfer mitgewirkt und für sie den Altar hergerichtet, denn das würde die ganze auf dem Gegensatz Baalspropheten-Elia aufgebaute Inszenierung zerstören.

Die Baalspropheten fanden den Altar also schon vor. Wer hat ihn denn erstellt? Isebel? Untreue Israeliten? Gewisse Baalspropheten früher? Man weiss es nicht. Nur soviel ist gewiss: Elia hat diesen Altar mit seinem Vorschlag eines "Gottesurteils" nicht angeordnet. Er griff nur sozusagen auf einen schon bestehenden, unerlaubten Baalaltar zurück, wie er auf einen schon nach deuteronomischem Gebot, Dt 12:4-7, ruinierten JHWH-Altar zurückgreifen konnte. Als Leser vermutet man, wegen dieser beiden Altäre habe Elia vielleicht diese Stätte für die beiden Brandopfer gewählt. Wo hätte er sonst zwei solche Altäre nebeneinander gefunden? Sicher nicht im legitimen Heiligtum in Jerusalem!

Diese Erwägungen tun die hohe Künstlichkeit der MT-Erzählung dar. Neben dem einfachen Hergang der LXX-Erzählung wirkt sie gezwungen, aber ihre Geschraubtheit erklärt sich: sie erspart Elia den Vorwurf, er habe im Angesicht von Dt 12:2-3 einen Baalaltar bauen lassen. Hier konnte der Erzähler ja nicht wie bei der Instandsetzung des JHWH-Altars in V. 32 legitimierend hinzufügen: "im Namen JHWHs", auf JHWHs Geheiss. Denn wie hätte JHWH befehlen können, einen Altar für Baal zu erstellen? So wählte er den Ausweg eines Baalaltars, der wie ein *deus ex machina* plötzlich dandand.

### 1.8 Durch dein Wort — um deinetwillen V. 36

In der ersten Hälfte seines Gebets im MT sagt Elia: "und auf Dein Wort habe ich alle diese Dinge getan". "Auf Dein Wort" entspricht dem Qere וּבְדִבְרֶךְ Singular. Das Ketiv וּבְדִבְרֵיךְ Plural passt nicht gut zum Kontext, wie gleich zu zeigen ist. Vulgata, Targum und die grosse Mehrheit der Zeugen der Peshitta lasen das Qere.

Der Sinn dieses Textes kann nicht zweifelhaft sein. Wie durfte Elia es angesichts von Dtn 12:2-3 wagen, Baalspropheten einzuladen, ein Opfer für Baal vorzubereiten, und wie durfte er im klaren Widerspruch zu Dtn 12:5-7 ein Opfer für JHWH auf dem Karmel veranstalten, an einem andern Ort als dem, den Gott als einzige Stätte des Kultes bezeichnet hatte? Diese doppelte Anordnung des Propheten Elia bedarf dringend der Er-



klärung. Die Wendung וּבְדִבְרֶךָ, "durch dein Wort" gibt diese Erklärung: Gott selbst hat dies veranlasst.

Die Lesart des Ketiv "auf deine Worte" passt weniger gut zu diesem Sinnzusammenhang, da es nicht mehrere Befehle Gottes waren, die Elia den Auftrag des Gottesentscheides erteilt hatten, sondern ein einziger. Das Ketiv entstand wohl aus einem graphischen Fehler.

In der LXX lautet Elias Wort: "und um deinetwillen (διὰ σέ) habe ich alle diese Dinge getan". Dieser griechischen Wendung mochte in der hebräischen Vorlage des LXX-Übersetzers בעבר mit Suffixpronomen entsprechen, vgl. Gen 12:16; 1 Sam 12:22; 23:10; 2 Sam 7:21 usw. Hier geht die Aktion Elias auf den Propheten selbst zurück. Er selbst hat sie ersonnen und aus eigener Initiative ins Werk gesetzt, und er ist dafür verantwortlich. Aber er hat sie für Gott, um seinetwillen unternommen.

Der Vergleich zwischen beiden Fassungen dieses Erzählungsteils muss den Preis der Ursprünglichkeit der in LXX erhaltenen Form zuerkennen. Denn die entlastendste, unwidersprechlichste Erklärung für Elias kühnes, die Grenze des Legitimen fast überschreitendes Unternehmen in MT: es war Gottes Auftrag selbst, wurde wohl nicht durch die deutlich schwächere und zweifelhaftere Begründung in LXX ersetzt: es geschah um Gottes selbst willen. Das Umgekehrte ist das Wahrscheinlichere: eine nicht ganz überzeugende Erklärung, die auf dem subjektiven guten Willen und Urteil des Menschen Elia beruht, wich einer schlagenderen Begründung, die das ganze Geschehen auf den souveränen Auftrag Gottes selbst zurückführte.

Zusammengefasst lässt sich festhalten: die zahlreichen kleinen Unterschiede fügen sich zu einem Gesamtbild zusammen. Jede einzelne Differenz ist ein Mosaiksteinchen, das zum ganzen Bild der LXX, bzw. des MT passt. Daher lassen sich die Unterschiede am besten als Teile einer literarischen Erzählstrategie, sei es in der LXX oder im MT, erklären, während eine Erklärung auf der Basis von rein textlichen, unzusammenhängenden Modifikationen weniger einleuchtet.

## 2. Entlastung der Könige, Belastung des Volkes von Juda

Die Königssummarien von Juda beklagen oft, dass Kulthöhen aus Juda nicht verschwanden, obschon gute Könige in der Linie Davids regierten. Das Volk Judas opferte und räucherte an diesen Stätten. Der MT verwendet eine unpersönliche Formulierung, die die Verantwortung für das Fortbestehen der Kulthöhen offenlässt: "die Kulthöhen wichen nicht", לאֶסְרֹה, während er gleichzeitig ausdrücklich hinzufügt: "das Volk opferte

und räucherte noch immer in den Kulthöhen", עור העם מזבחים ומקטרים, בבמות: 1 Kön 22:44; 2 Kön 12:4; 14:4; 15:4,35. Nur in 1 Kön 15:14 findet sich die blosser Feststellung: "die Kulthöhen wichen nicht", ohne dass Opfer und Weihrauch des Volkes an diesen Stätten *expressis verbis* berichtet werden.

Die antiochenische, d.h. die ursprüngliche LXX entspricht dem MT in diesem Punkte in 2 Kön 12:4, wo לא־סרו mit οὐκ ἀπέσθησαν wiedergegeben ist. Die *Vetus latina* bezeugt die ursprüngliche LXX auf lateinisch: adhuc sacrificabant ipsi et supplicabant in meteoris.<sup>27</sup> Julian von Aeclanum zitiert die Stelle in der Form: adhuc immolabat populus in excelsis.<sup>28</sup> Diese Form ist nahe mit der Vulgata verwandt und stellt daher wohl nicht die ursprüngliche *Vetus latina* dar. (Warum die Vulgata im Gegensatz zum MT und zur alten LXX die Schuld an den Kulthöhen dem rechtschaffenen König Joasch von Juda zuschreibt: verumtamen excelsa non abstulit, ist eine besondere Frage hinsichtlich der Textgeschichte der Vulgata, die hier aber dahingestellt sei.)

In gleicher Weise beschuldigt die ursprüngliche LXX in 2 Kön 15:4 die Judäer, die Kulthöhen bewahrt zu haben: οὐκ ἀπέσθησαν bezieht sich auf diese.<sup>29</sup> Dieses Verb entspricht לא־סרו, wie 2 Sam 12:10; 22:23 usw. zeigen. Die *Vetus latina* bestätigt die Form der antiochenischen LXX in 2 Kön 15:4.<sup>30</sup>

Stimmt die ursprüngliche LXX, hier durch den Vaticanus bezeugt, mit dem MT ebenfalls in 3 Regn 16:28b = 1 Kön 22:44 überein: οὐκ ἐξήραν? Das Verb סור qal ist in transitiver Bedeutung genommen. Diese Lesart im Plural wird ein Stück weit durch Lucifer von Cagliari gestützt: sed ab excelsis non abstinuerunt.<sup>31</sup> Aber die *Vetus latina* nach L 115, fol 20r, bietet: et ab excelsis non discessit et sacrificabant et incendebant. (Bei Lucifer: et sacrificabant in excelsis et incendebant<sup>32</sup>). Diese Lesart, die den vorbildlichen König Josafat belastet, ist eindeutig die schwierigere, umsomehr als die beiden folgenden Verben im Plural ohne ausgesprochenes Subjekt sind. Man muss ergänzen: sie, nämlich das Volk. König und Volk tragen beide Verantwortung an den Kulthöhen und an der dort gefeierten Liturgie. Lucifers Lesart entlastet Josafat und gleicht

<sup>27</sup> MORENO HERNANDEZ, *Glosas marginales 1-2 Reyes*, 135.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Vgl. zu dieser Wendung "die Kulthöhen wichen nicht" auch STADE-SCHWALLY, *Kings*, 141. Sie fragen allerdings nicht nach der ursprünglichen Septuaginta und werten die Pluralformen der lukianischen LXX (2 Kön 12:4; 15:4) als "correction from M".

<sup>30</sup> MORENO HERNANDEZ, *Glosas marginales 1-2 Reyes*, 136.

<sup>31</sup> Bei FERNÁNDEZ MARCOS-BUSTO SAIZ, *Texto antioqueno*, 55: 3 Regn 16:28b = 1 Reyes 16:31. Sie zitieren Lucifer hier nicht.

<sup>32</sup> MORENO HERNANDEZ, *Glosas marginales 1-2 Reyes*, 121.

wohl den Singular des ersten Verbs den Pluralen der beiden folgenden Verben an.

Die Formel "(Josafat) hob die Kulthöhen nicht auf" findet sich übrigens gleichfalls in Josafats Summarium in 1 Kön 22:44 LXX οὐκ ἐξῆρεν, obwohl dieses Summarium an jener Stelle sekundär ist (siehe unten Kapitel IV). Sein ursprünglicher Platz ist nach 1 Kön 16:28. Es wurde in 1 Kön 22:44 nachträglich in Angleichung an den MT ergänzt. Ebenfalls in 1 Kön 15:14 unter König Asa, einem rechtschaffenen König, in 2 Kön 14:4 unter Amasja und 2 Kön 15:35 unter Jotam, alles positiv beurteilte Könige, schreibt die ursprüngliche LXX die Verantwortung für die Fortdauer dieser Kulthöhen direkt diesen Herrschern von Juda zu, denn sie sagt an diesen Stellen ohne Umschweife: "er hob sie nicht auf", οὐκ ἐξῆρε(ν). ἐξαίρειν entspricht in 2 Kön 18:4 dem hifil von סר. Jedenfalls gebraucht die alte LXX an den drei Stellen den Singular, der sich auf den König bezieht. Er ist es, der die Kulthöhen bestehen liess und daher die letzte Verantwortung für den ungeordneten Gottesdienst der Judäer für JHWH an solchen unerlaubten heiligen Stätten trägt.

Folgende Gründe machen es wahrscheinlich, dass die alte LXX hier das Ursprünglichere, der MT dagegen eine Bearbeitung darstellt. Zuerst die Tatsache, dass die ursprüngliche LXX hinsichtlich der Fortdauer der Kulthöhen weniger einheitlich berichtet als der MT. Denn die LXX schreibt die Verantwortung für das Fortleben dieser heiligen Höhen an zwei Stellen den Judäern zu: 2 Kön 12:4; 15:4, wo sie jeweils die unpersönliche Form der 3. Person Plural (sie, nämlich die Judäer) verwendet. An vier andern Stellen legt sie die Fortdauer der unstatthaften Kultstätten den Königen zur Last: 1 Kön 15:14; 3 Regn 16:28b (= 1 Kön 22:44 MT); 2 Kön 14:4; 15:35.

Schwerer ins Gewicht als diese textkritische Erwägung grösserer Heterogenität in der ursprünglichen LXX fällt folgende Beobachtung: Hiskija, 2 Kön 18:4,22 und Joschija, 2 Kön 23:13 zeigen, dass der König von Juda in den Augen der Erzähler durchaus die Vollmacht besass, den Kult in Juda zu bestimmen. In negativer Weise zeigen das auch Ahas, 2 Kön 16:4, und Manasse, 2 Kön 21:3: Ahas opfert und räuchert auf den Kulthöhen, und Manasse errichtet sie. In diesem Horizont des Erzählers selbst überrascht es, dass die Judäer unter frommen Königen den Freiraum haben sollten, das kultisch Illegitime öffentlich zu vollziehen.

Die Verantwortung der Judäer, des Volkes von Juda an einer gewissen kultischen Verwilderung erscheint bereits im Summarium über Roboam, 1 Kön 14:22-23. Im MT ist Juda in V. 22 Subjekt, in der ursprünglichen LXX dagegen der König, Roboam (= 3 Regn 14:36-37). In V. 23 steht dann der unpersönliche Plural: "und man baute", καὶ ὠκοδόμησαν, der

auch durch die *Vetus latina* bezeugt ist: et aedificaverunt sibi excelsa et lucos suos,<sup>33</sup> und dieser unpersönliche Plural steht im Gegensatz zum Subjekt des vorhergehenden Verses, wenn dieses König Roboam ist, denn in diesem Fall sind der Übergang von V. 22 zu V. 23 und der uneingeführte Subjektwechsel: Roboam — sie (Mehrzahl) hart und unvermittelt. Wenn hingegen dem MT entsprechend schon in V. 22 Juda Subjekt ist, ergibt sich das Subjekt im Plural des folgenden V. 23 mit grosser Natürlichkeit. Es ist daher von anderen Gründen ganz abgesehen allein deswegen eher wahrscheinlich, dass "Juda" als Subjekt in V. 22 sekundär, "Roboam" dagegen ursprünglich ist. Der MT beginnt die Geschichte Judas in der nachsalomonischen Zeit mit der Sünde des Volkes von Juda, nicht mit der Schuld seines ersten Königs, wie das analog im Reich Israel geschah. Dieser Zug hält sich in den Summarien der guten Könige von Juda: Asa, Josafat, Joasch, Amasja, Asarja, Jotam. Sie alle sind nicht direkt an der Verderbnis der Kulthöhen beteiligt. Wer war es denn? Antwort: das Volk, oder noch genauer: "sie" oder "man", d.h. die Judäer.

Es wird deutlich, dass der MT die Spannung zwischen der positiven Beurteilung der guten Könige von Juda und dem andauernden liturgischen Missstand der Kulthöhen in Juda auflöst. Seit Roboam hat das jüdische Volk in kultischen Dingen einen verkehrten Weg eingeschlagen, indem es sich von den Kulthöhen nicht trennen wollte. Sechs jüdische Könige verfielen derselben Schuld: Roboam, Josafat, Joasch, Ahas, Manasse und Amon nach der ursprünglichen LXX. Nach dem MT dagegen waren es nur die drei bösen jüdischen Herrscher Ahas, Manasse und Amon. Aber von ihnen abgesehen waren es die Judäer, die die Verantwortung an der verderbten Liturgie der Höhenheiligtümer zu tragen haben.

Zusammengefasst erscheint die Textgestalt der alten LXX als ursprünglich, weil unausgeglichener und von Spannungen erfüllt, während der MT diese Spannungen wenigstens vordergründig behebt und daher an den genannten Stellen besser als überarbeitete Form und Ausgabe erklärt werden kann.

Dabei ist das günstigere Licht unübersehbar, das im MT auf die davidischen Könige von Juda fällt und in Entsprechung dazu der dunklere Schatten, der sich auf das Volk von Juda senkt. Das mag mit dem Bestreben des MT zusammenhängen, die Könige von Israel schärfer von jenen von Juda abzuheben. Denn die Könige von Israel haben alle insgesamt den falschen Gottesdienst Jerobeams I. fortgesetzt, während den Königen von Juda, von Ahas und Manasse abgesehen, hinsichtlich des Kultes nichts vorgeworfen werden kann, nicht einmal den schlimmen Königen Joram und Ahasja von Juda, 2 Kön 8:16-29. Die ursprüngliche LXX

<sup>33</sup> MORENO HERNANDEZ, *Glosas marginales 1-2 Reyes*, 112.

verteilt Licht und Schatten zwischen den Königen der beiden Reiche nicht in diesem Schwarz-Weiss-Kontrast.

### **3. Aschera oder Ascheren in der Stadt Samarien und auf dem Karmel, 2 Kön 13:6; 1 Kön 18:19**

Ascheren im Singular oder im Plural erwähnen der Pentateuch (Ex 34:13; Dt 7:5; 12:3; 16:21), die Propheten (Jes 17:8; 27:9; Jer 17:2; Mi 5:13) und die geschichtlichen Bücher der Richter (3:7; 6:25,26,28,30), der Könige und das 2. Buch der Chronik.<sup>34</sup> In den Königsbüchern ist von Ascheren im Singular oder im Plural die Rede, die in Juda und Jerusalem vorkamen (1 Kön 14:23; 15:13; 2 Kön 18:4; 21:3,7; 23:6,15). Diese Stellen werden in Kapitel III,7 erörtert werden. Ascheren im Singular und im Plural, die zu kultischen Bräuchen in Israel, d.h. in dem von Juda getrennten Königreich gehörten, erscheinen in 1 Kön 14:15; 18:19; 16:33; 2 Kön 13:6; 17:10,16. Diesen Stellen ist die hier vorliegende Sektion gewidmet. Was 2 Chron betrifft, sind ihrer erzählenden Konzeption entsprechend nur Ascheren in Juda im Blickfeld.

Ascheren als Kultpfähle gab es in Israel seit Jerobeam, dem Sohne Nebats, wie 2 Kön 17:16 wie in einem Nachtrag vermerkt: neben den zwei Kälbern in Bethel und Dan sei damals auch eine Aschera (ohne Artikel) aufgerichtet worden. Auch sonst seien neben Mazzeben ebenfalls Ascheren (ohne Artikel) aufgestellt worden, 2 Kön 17:10.

Von diesen Ascheren im Singular (17:16) und Plural (17:10), beide ohne Determination des Artikels unterscheidet sich die Aschera mit Artikel in 1 Kön 16:33; 2 Kön 13:6, die Achab als Pfahl in Samaria, der Hauptstadt Israels "gemacht hatte" (1 Kön 16:33) und seither dort stand (2 Kön 13:6). Ferner hatte die Aschera (mit Artikel) Propheten, welche Pensionäre der Königin Isebel waren, 1 Kön 18:19.

An diesen Stellen bezeichnet das Wort "Aschera" den hergestellten und aufgerichteten Kultgegenstand, den Holzpfehl, ausgenommen in 1 Kön 18:19, wo der Ausdruck "Propheten der Aschera" parallel zu "Propheten des Baal" verwendet ist. Da Baal Titel eines Gottes ist, muss "die Aschera" hier ebenfalls Titel einer Gottheit, d.h. konkret einer Göttin sein.

Diese doppelte Bedeutung entspricht der Verwendung von Aschera in Singular und Plural im A.T. überhaupt. Auf die 30 Vorkommen von אַשְׁרָה im Singular oder Plural sind es vier, die höchstwahrscheinlich eine Göttin bezeichnen: Ri 3:7; 1 Kön 18:19; 2 Kön 23:4,7 (alle mit Artikel).

<sup>34</sup> Zur Erwähnung der Göttin Aschera im A.T. vgl. FREVEL, "YHWH und die Göttin bei den Propheten. Eine Zwischenbilanz".

Die andern 26 Belege meinen einen Kultgegenstand, wohl einen Pfahl. Die Bedeutung der Göttin ist klar in Ri 3:7 wegen der Parallelität "die Baale und die Ascheren", ebenso in 1 Kön 18:19 (Propheten Baals und der Aschera), und in 2 Kön 23:4,7 ergibt sich diese Bedeutung aus dem Kontext.

Zusammenfassend folgt aus diesem Überblick das Ergebnis, dass nach dem MT im Nordreich in der Stadt Samaria "die Aschera" (mit Artikel) stand, 2 Kön 13:6, welche König Achab "gemacht hatte", 1 Kön 16:33 (mit Artikel). Die Aschera (mit Artikel) hatte Propheten, die am Tische Isebels sassen (1 Kön 18:19). Aus diesen drei Angaben entsteht vor der Leserschaft das Bild der Göttin Aschera, die ein Kultsymbol (Pfahl, Bild) in der Stadt Samaria hatte.

Nach der LXX bot deren hebräische Vorlage dagegen in 1 Kön 18:19 und 2 Kön 13:6 den Plural "Ascheren". Diese Textform "Propheten der Ascheren" in 1 Kön 18:19: τοὺς προφῆτας τῶν ἁλσῶν, ist die schwierigere Lesart, weil sie den Parallelismus "Baal-Aschera", "Gott-Göttin" aufhebt, der im MT vorliegt, und der in Ri 3:7 (Baale-Ascheren) ein Gegenstück hat. Überdies ist der Ausdruck schwer verständlich. Was ist gemeint? Sind es die Propheten der Göttinnen, der *Ascherot*, אַשְׁרוֹת, wie sie in Ri 3:7 heissen? Aber dieser Plural als Göttinnen ist sonst eben nur in Ri 3:7 belegt, wo ihm die Parallele der "Baale" (im Plural) einen eindeutigen Sinn gibt. Was wären das übrigens für Göttinnen, die man mit אַשְׁרוֹת bezeichnet? Oder soll man in distributivem Sinn verstehen: die Propheten, von denen jeder die Aschera als Göttin verehrt? Andererseits ist die Wendung "Propheten der Kultpfähle" ebenfalls nicht leicht deutbar. Soll es heissen: Propheten der Kultpfähle, von denen jeder die Aschera repräsentiert?

Ebenso unterscheidet sich die ursprüngliche LXX, in 2 Kön 13:6 in der antiochenischen LXX überliefert, vom MT. Dieser lautet: "Aber sie wichen nicht ab von den Sünden des Hauses Jerobeams, der Israel zum Sündigen brachte, worin er (oder "man") ging (בַּהֲלֹךְ), und auch die Aschera, die blieb stehen (oder "wurde hingestellt) in Samaria". In der antiochenischen LXX besitzt der Text diese Form: "Aber sie wichen nicht ab von den Sünden des Hauses Jerobeams und von den Ascheren<sup>35</sup> in Samaria." Der griechische Satz: ... καὶ τῶν ἁλσῶν τῶν ἐν Σαμαρείᾳ lässt sich ohne Schwierigkeit auf seine hebräische Basis zurückführen: τὰ ἁλσα entspricht הַאֲשֵׁרוֹת oder הַאֲשֵׁרוֹת; τῶν ἐν Σ. ist eine Wiedergabe von אֲשֶׁר בְּשֶׁמֶרֶן. Die griechische Form ist textkritisch vorzuziehen, weil der

<sup>35</sup> Klostermann, Thenius, Stade-Schwally, Šanda, Burney und Montgomery-Gehman, gehen an diesen Stellen nicht auf den Singular (die Aschere) im MT bzw. den Plural (Ascheren) in der LXX ein.

Plural der Ascheren in Samaria im Gegensatz zum Singular der Aschera in 1 Kön 16:33 (sowohl im MT als auch in der LXX) steht. Der MT weist demgemäss eine Form auf, die mit 1 Kön 16:33 harmonisiert (oder an diese Stelle assimiliert) wurde. Übrigens ist das Satzglied "der Israel zum Sündigen brachte" eine oft wiederholte stereotype Formel für die Könige Israels, die auf Jerobeam, Sohn Nebats bezogen ist, z.B. 1 Kön 14:16; 15:26,30,34; 16:26 usw. (Die Ausnahme ist 2 Kön 21:16, wo Manasse gemeint ist.)

Damit nicht genug! Die ursprüngliche LXX, in 1 Kön 16:33 (= 3 Regn 16:42) durch den Vaticanus (B) repräsentiert, bietet ein unartikulierte  $\alpha\lambda\sigma\sigma$ , dem artikelloses  $\text{אשרה}$  in seiner Vorlage zugrundeliegt. Worauf bezieht sich die Determination des Artikels im MT: "die Aschera"? Sie war nie vorher erwähnt worden! Der anaphorische Bezug dieses Artikels im MT (dem im hebräischen Modell der alten LXX nichts entsprach) bedeutet die allgemein bekannte, für die Stadt Samaria berühmte Aschera, ähnlich wie der Artikel "die Aschera" in 2 Kön 23:6, auf Manasses Aschera im Tempel von Jerusalem zurückweist, 2 Kön 21:3,7. Der LXX zufolge gab es somit eine Aschera oder Ascheren in Samaria, die sich von andern Ascheren nicht unterschieden, während nach dem MT "die Aschera" allen als Monument in Samaria bekannt war.

Dazu passen die Propheten "der Aschera" von 1 Kön 18:19, denn Isebel, an deren Tisch diese Propheten essen, residiert in Samaria, wo die Aschera steht. Im MT weist alles auf den Kult der Göttin Aschera hin, die ein materielles Kultsymbol, eben "die Aschera" in Samaria besitzt. Dieses geschlossene Bild der Aschera in Samaria fehlt in der LXX.

Der Vergleich zwischen dem MT (als dem Zeugen der prae- und protomassoretischen Textgestalt) und der LXX (als dem Zeugen ihrer hebräischen Vorlage) kann nach zwei Richtungen angestellt werden. Entweder hat die LXX den Hinweis auf die bekannte Aschera der Stadt Samaria und der Königin Isebel aufgelöst, weil sonst im A.T. meistens von Ascheren allgemein als überall verbreiteten Kultgegenständen die Rede ist, oder der MT hat diese mehr allgemeinen Berichte von Ascheren im Falle der Stadt Samaria und für Achabs Frau Isebel auf die Göttin Aschera mit ihrem materiellen Kultsymbol zugeschnitten. Da die zweite Möglichkeit die Schuld Achabs, Isebels und der Samarier erschwert, ist es wahrscheinlicher, dass sie sekundär ist, weil in den Königsbüchern nirgends eine Tendenz erkennbar wäre, eine solche Schuld nachträglich zu mildern. Die Textgestalt der LXX bezeugt somit wohl die ältere Form des Textes, während der MT einer veränderten und damit sekundären Gestalt entspricht.

## III

KULTISCHE VERWILDERUNG IM KÖNIGREICH ISRAEL UND  
UNTER MANASSE, JOSCHIJAS KULTREFORM

## 1. Haus oder Kulthöhen? 2 Kön 23:13-14

Nach dem MT in 2 Kön 23:13-14 ergriff Joschija eine religiöse Reformmassnahme gegen die Höhenheiligtümer, die Salomo, König von Israel (wie er in diesem Zusammenhang ausdrücklich heisst, nicht etwa König von Juda!) für verschiedene fremde Götter errichtet oder gebaut hatte, בִּמָּה. Dieser Vorgang spielt auf 1 Kön 11:7 an, wo der MT lautet: "Damals baute Salomo eine בִּמָּה (eine Kultstätte) für Kemosch... und für Molech..." Die LXX entspricht dort dem MT wörtlich. Im MT besteht zwischen den beiden Stellen ein Unterschied hinsichtlich der Zahl: während 1 Kön 11 eine Kulthöhe im Singular nennt, bietet 2 Kön 23:13 den Plural "die Kulthöhen", die Salomo für mehr als nur zwei Gottheiten gebaut hatte, und die Joschija nun verunreinigte. An der gleichen Stelle 2 Kön 23:12 lautet die antiochenische LXX: "Und das Haus, das gegenüber Jerusalem rechts (oder südlich) vom Berg Amessoat (oder Amessot) lag, das Salomo, König von Israel für Astarte..., Kemosch... und Molech... gebaut hatte." Ein "Haus" für Götter ist ein Tempel. Salomo hatte nach dieser Darstellung der LXX nicht nur eine oder mehrere Kultstätten errichtet, sondern einen Tempel erbaut, der dem gleichzeitigen Kult mehrerer Götter geweiht war.

Ein solcher dem Kult mehrerer Götter gleichzeitig gewidmeter Tempel, "Haus der Kulthöhen" genannt, erscheint in den Königsbüchern nochmals an zwei anderen Stellen, nämlich in 2 Kön 17:29,32 und in 1 Kön 12:31 (= 3 Regn 13:39), aber diesmal im MT, nicht jedoch in der LXX, die an beiden Stellen nicht von einem mehreren Götter geweihten Tempel, sondern von verschiedenen Tempeln für verschiedene Götter spricht.<sup>36</sup>

Daraus ergibt sich die überraschende Feststellung, dass es nach dem MT in Juda nie, wohl aber in *Israel* unter Jerobeam, am Anfang des israeliti-

<sup>36</sup> MORENO HERNANDEZ, *Glosas marginales 1-2 Reyes*, 109: die *Vetus latina* entspricht in 1 Kön 12:31 der antiochenischen LXX.



schen Königreiches, und nach der assyrischen Eroberung Israels, am Anfang der Provinz Samarien, einen Vielgöttertempel gab, während es nach der LXX gerade umgekehrt war: nie in Israel, wohl aber in Juda stand seit König Salomo und bis zu Joschija, also über König Ezechias (Hiskija) hinweg, gegenüber Jerusalem auf dem Berg des Verderbers ein mehreren Göttern geweihter Tempel, 2 Kön 23:13-14. Dieser Unterschied zwischen beiden Textgestalten erklärt sich besser als Unterschied zwischen zwei bewussten, systematischen Konzeptionen der religiösen Geschichte Israels und Judas denn als Ergebnis von zufälligen Irrtümern von Kopisten in 1 Kön 12:31; 2 Kön 17:29,32 und 2 Kön 23:13-14. Die drei Stellen entwerfen sowohl im MT als auch in der LXX ein so sinnvolles Bild, dass dieses nicht als Frucht unzusammenhängender Eingriffe in den Text gedeutet werden kann, sondern als Ergebnis von zwei planmässigen Gesamtdarstellungen oder Redaktionen aufgefasst werden muss. Diese beiden Konzeptionen der Religionsgeschichte stehen nun aber in grösster Spannung zueinander. In der Tat erhob sich nach dem MT im Nordteil des Landes ein Vielgöttertempel als zentrales Heiligtum seit Jerobeam durch die ganze Geschichte Israels und Samariens hindurch, da je ein solcher Tempel jeweils als kultpolitischer Anfang der beiden Epochen des (nord-)israelitischen Landesteils gestiftet worden war (Gründung des Königreiches Israel, 1 Kön 12, Gründung der Provinz Samarien, 2 Kön 17). Demgegenüber berichtet die LXX, dass König Salomo höchstselbst einen Vielgöttertempel südlich von Jerusalem, auf einer Anhöhe gegenüber der Stadt, also in Juda, gebaut habe, 2 Kön 23:12, während sie zur gleichen Zeit gar keinen solchen Vielgöttertempel in Israel und Samarien kennt. Für diesen Teil des Landes erwähnt sie vielmehr mehrere, je einer einzigen Gottheit gewidmete Tempel, 1 Kön 12:31 (= 3 Regn 13:39); 2 Kön 17:29,32.

Vergleicht man diese beiden eigenständigen Gesamtbilder der religiösen Geschichte Israels und Judas, erscheint die Annahme gewiss wahrscheinlicher, das Bild der LXX sei das ursprünglichere als das des MT. Denn wer hätte eine das Nordreich und Samarien belastende Konzeption durch eine Auffassung ersetzen wollen, die stattdessen das Land und Volk Juda, Salomo, Ezechias und alle jüdischen Könige bis Joschija schwer anklagte? Das Umgekehrte hingegen ist sehr wohl denkbar, dass eine Bearbeitung zu dem Behuf geschaffen wurde, um den auf Salomo und allen jüdischen Königen sowie auf Juda selbst lagernden dunklen Schatten, einen Vielgöttertempel geschaffen und jahrhundertlang unterhalten zu haben, aufzulösen und dafür dem Nordreich Israel und der Provinz Samarien die Errichtung eines solchen Vielgöttertempels vorzuwerfen.

## 2. "Haus von Kulthöhen" oder "Häuser von Kulthöhen"?

### 1 Kön 12:28-33

#### 2.1 Das "Haus von Kulthöhen" und seine Priesterschaft im MT

Lässt sich diese zweite, an und für sich schon plausible Erklärung mit weiteren Gründen erhärten? Ein erstes Argument zur Unterstützung der Annahme, die LXX entspreche in 1 Kön 12:31 (= 3 Regn 13:39); 2 Kön 17:29,32; 23:13 der ursprünglicheren Textgestalt, während der MT eine Bearbeitung darstelle, ist eine Beobachtung zu 1 Kön 12:28-33. Hier erzählt der Verfasser in V. 28-29 zunächst, wie Jerobeam zwei goldene Stierbilder (Kälber) machte, zu denen die Israeliten hinfür wallfahren sollten. Eines von ihnen stellte er in Dan auf, V. 29, und dahin zogen denn auch die Israeliten, V. 30. Als Leser erwartet man nun die Erwähnung der Stätte für das zweite Stierbild.<sup>37</sup> V. 31 berichtet stattdessen eine neue kultpolitische Massnahme Jerobeams, die in der Errichtung "eines Hauses von Kulthöhen, בית במות" bestand, V. 31. Das ist ein Vielgöttertempel, denn ein Haus, d.h. Tempel mit mehreren Kultstätten ist ein Heiligtum, das nicht nur einer Gottheit geweiht ist, wie es eben der Plural במות zeigt.<sup>38</sup> Denn ein einer einzigen Gottheit geweihter Tempel stellt nicht mehrere Kultstätten, sondern eine einzige dar, die mit einem Naos (Haus) versehen ist. Für diesen Vielgöttertempel setzte Jerobeam überdies einen Klerus ein, der nicht aus Levi abstammte, V. 31 zweiter Satz. Ferner feierte der König dort ein Wallfahrtsfest am 15. Tag des achten Monats, "analog zum Wallfahrtsfest in Juda", wohl in Analogie zum Laubhüttenfest des 7. Monats, an dem Salomo den Tempel in Jerusalem geweiht hatte, 1 Kön 8:2,65. An diesem von ihm eigenmächtig ausgerufenen Fest bestieg Jerobeam dann selbst den Altar, wohl um dort oben als selbsternannter Priester Opfer darzubringen oder Weihrauch anzuzünden, 12:32. Dann aber fährt der Erzähler fort: "so tat Jerobeam in Bethel, um den Stierbildern zu opfern, die er gemacht hatte", V. 32. Die massoretischen Akzente des Verses binden die drei ersten Sätze von V. 32 zu einer inhaltlich-erzählerischen Einheit zusammen: "und Jerobeam machte ein Fest..." (abgeschlossen mit dem *Rebia*), "und er bestieg den Altar" (abgetrennt mit dem *Zaqef*), "so (Asyndese!) handelte er in Bethel für die Kälber, die er gemacht hatte" (beendet mit dem *Atnach*). Als Leser und Lese-

<sup>37</sup> Zur textkritischen Diskussion dieser "asymmetrischen" Verse 30.31 vgl. BARTHÉLEMY, *CTAT*, 364.

<sup>38</sup> Die Übersetzung "Haus" als Singularbegriff ist umstritten. Es wird argumentiert, dass der Plural במות den ersten Begriff "Haus" regiert und bestimmt. Es wäre demzufolge ein distributiver Singular. So z.B. NOTH, *Könige*, 268 (u.a.), aber ohne klare Belege solcher distributiver Konstruktus-Verbindungen im A.T. KEIL, *Könige* (1876), 167, dagegen sieht in der Singularform בית במות einen gewollten Gegensatz zu בית יהוה.

rinnen verstehen wir nach der Lektüre des dritten Satzes: "so handelte er in Bethel für die Kälber, die er gemacht hatte" (mit dem *Atnach*) rückblickend, dass das vorher in V. 31 genannte "Haus der Kulthöhen", der Vielgöttertempel, mit dem Tempel in Bethel zusammenfällt.<sup>39</sup> Ohne die massoretische Akzentuierung würden wir den Vers jedoch anders verstehen. Wir würden Satz eins und zwei in der Tat zusammennehmen: "und Jerobeam machte ein Fest... und bestieg (dabei) den Altar". Darauf folgt ein neuer Satz, der ohne Verbindung, also vom Vorhergehenden abgehoben, mit "so", ׀, eingeführt wird, nämlich: "so handelte er in Bethel..." Diesen Satz würden wir wohl gerade wegen der Asyndese vom Vorhergehenden trennen und als eine neue, weitere Handlung auffassen, mit dem Sinn: so wie er es im "Haus der Kulthöhen" getan hatte, so tat er es nun in Bethel für die Stierbilder.<sup>40</sup>

Wir würden dies umso eher in diesem Sinn verstehen, als der nun noch folgende vierte und letzte Satz von V. 32 lautet: "und er liess die Priester der Kulthöhen, die er gemacht hatte, in Bethel stehen" (d.h. er liess sie dort liturgische Dienste verrichten). "Kulthöhen" als solche waren aber in diesem Zusammenhang von Jerobeams Kultmassnahmen, 1 Kön 12:26-33, im MT bisher nirgends erwähnt worden. Es wurde nur "das Haus von Kulthöhen" erwähnt. Daher kann es sich nur um den Klerus dieses "Hauses (oder Tempels) von Kulthöhen" handeln. Die ausdrückliche Feststellung dieses letzten Satzes von V. 32 impliziert indessen, dass das Heiligtum von Bethel, in welchem Jerobeam nach oder bei seinem Einweihungsfest diese Priester liturgische Ämter wahrnehmen liess, vom "Haus der Kulthöhen", dem Vielgöttertempel verschieden sein muss. Denn sonst, wenn die beiden Tempel identisch wären und somit nur ein Heiligtum bildeten, hätte es keinen Sinn zu sagen: "und Jerobeam liess die Priesterschaft der Kulthöhen in Bethel liturgische Aufgaben übernehmen", da er ja schon in V. 31 im zweiten Satz ausdrücklich erzählt hatte, dass er für das "Haus von Kulthöhen" eigens eine Priesterschaft bestellt hatte: "und er machte (setzte ein) (für das "Haus von Kulthöhen") eine Priesterschaft aus Teilen der Bevölkerung, die nicht Nachkommen Levis waren". Was also in V. 32 viertem Satz gesagt wird, ist vielmehr dies: diesen Klerus des

<sup>39</sup> Dies ist wohl die verbreitete Interpretation. Für KITTEL, *Könige*, 168, bieten V. 32b.33 eine zusammenfassende Wiederholung der Hauptmomente. Mit anderen verweist BURNEY, *Notes*, 179, auf die ungeschliffene Syntax: "Notice the awkwardness of עשׂה ׀ asyndetos..." Zum Ganzen SCHENKER, *1 Rois 2-14*, 100-108, wo die Analyse ausführlicher durchgeführt ist.

<sup>40</sup> Auch KITTEL hat gesehen, dass das mit ׀ eingeleitete Versglied einen Neueinsatz markiert, *Königsbücher*, 112: "... עשׂה ׀ = ebenso that er, setzt neu ein als handle es sich um eine weitere, speciell für Betel giltige Veranstaltung (denn die Bedeutung: so, also ... ist hier schwerlich angebracht)."

Vielgöttertempels ermächtigt Jerobeam, zusätzlich zu ihrem Kult für viele Götter in ihrem Tempel, nun auch noch am JHWH-Tempel in Bethel für die Stierbilder priesterliche Dienste zu tun.

Aus alledem folgt, dass Jerobeam nach 1 Kön 12:28-32 im MT *drei* Tempel baut: einen ersten in Dan, V. 30, einen zweiten, den Vielgöttertempel, dessen Lokalisierung nicht genannt wird (V. 31-32 zweiter Satz, bis zum *Zaqef* über dem Ausdruck "auf dem Altar", (על־המזבח), und einen dritten, das Heiligtum von Bethel, das JHWH geweiht ist (V. 32 dritter Satz, eingeleitet mit כִּן, V. 33). Die Priesterschaft dieses zweiten Tempels, des Vielgöttertempels (Haus von Kulthöhen) ist dem Dienst der vielen an diesem Tempel verehrten Gottheiten geweiht, aber zusätzlich ebenfalls dem Dienst der Stierbilder im dritten Tempel, dem JHWH-Heiligtum in Bethel. Damit legt der MT einen synkretistischen Kult sowohl im Vielgöttertempel als auch im JHWH-Heiligtum in Bethel nahe.

## 2.2 Die "Häuser auf den Kulthöhen" in der LXX

Was die Darstellung der LXX anlangt, so enthält V. 30 einen letzten Satz, der im MT nicht vorliegt: "und sie (nämlich das Volk des Nordreichs Israel) verliessen das Haus des Herrn (nämlich JHWHs)". Die Textform des MT ohne diesen Satz passt gut zu 2 Chr 11:16, ein Vers, der festhält, dass viele Israeliten aus allen Stämmen weiterhin nach Jerusalem wallfahrten, um dort Opfer darzubringen. Zwischen dieser Chronikstelle und 1 Kön 12:30 im MT besteht Harmonie, während in der LXX Spannung herrscht, denn in der LXX lautet 2 Chr 11:16: "und (Jerobeam) warf jene von den Stämmen Israels aus (dem Land), die ihr Herz darauf ausrichteten, den Herrn (i.e. JHWH), den Gott Israels zu suchen, und so kamen sie nach Jerusalem, um dem Herrn (i.e. JHWH), dem Gott ihrer Väter Opfer darzubringen". Hier möchten viele aus Israel weiter nach Jerusalem hinauf pilgern, aber Jerobeam verbannt sie aus seinem Königreich, während nach 1 Kön 12:30 in der LXX das Volk selbst das Haus JHWHs in Jerusalem aufgibt. Die Harmonie zwischen 1 Kön 12:30 und 2 Chr 11:16 im MT hat wohl die Spannung zwischen den beiden Stellen in der hebräischen Vorlage der LXX von 1 Kön und 2 Chr zugunsten einer fortdauernden Verehrung des Jerusalemer Tempels durch Israeliten beseitigt. Das Umgekehrte wäre das Unwahrscheinlichere. Somit ist ein weiterer Hinweis auf grössere Ursprünglichkeit auf Seiten der LXX und ihrer Vorlage gegeben.

In der LXX erbaute Jerobeam überdies "Häuser auf den Kulthöhen", 1 Kön 12:31, erster Satz, für die er einen Klerus aus Teilen der Bevölkerung berief, der nicht levitischer Abstammung war, V. 31 zweiter Satz. Der Plural "Häuser" weist auf mehrere Tempel hin, die der König des

Nordreiches "auf den Kulthöhen" "machte". Dies waren keine Tempel für nicht-israelitische Gottheiten, sondern Tempel für JHWH! Dies geht klar aus dem zweiten Satz von V. 31 hervor, der streng die nicht-levitische Priesterschaft missbilligt. Diese Rüge impliziert jedoch den Kult JHWHs, denn es läge wahrhaft kein Vorwurf darin, einen nicht-levitischen Klerus für heidnische Gottheiten aufzustellen, im Gegenteil! Es wäre schändlich und lästerlich, eine levitische Priesterschaft für heidnische Gottheiten zu reklamieren. Was V. 31 solchermassen Jerobeam scharf ankreidet, ist zweierlei: erstens die Erbauung mehrerer Tempel (anstatt das Gebot des einzigen Heiligtums zu achten, Dt 12:4-7) und zweitens die Bestallung einer nicht-levitischen Priesterschaft für JHWH!

In V. 32 stellt es die LXX im Gegensatz zum MT klar, dass das Einweihungsfest am 15. des 8. Monats dem Tempel in Bethel gilt. In ihrem Wortlaut besteht V. 32 in der Tat nur aus drei (nicht wie im MT aus vier) Sätzen, und zwischen dem ersten und zweiten Satz gibt es anders als im MT keine Asyndese mit "so handelte er in Bethel".<sup>41</sup> Hier die drei Sätze in der LXX:

Erster Satz: "Und Jerobeam machte ein Fest im 8. Monat, am 15. Tag des Monats, analog zum Fest im Lande Juda." Dieser Satz deckt sich praktisch mit dem MT.

Zweiter Satz: "und er bestieg den Altar, den er in Bethel gemacht hatte, um den Kälbern (oder Stierbildern) zu opfern, die er gemacht hatte." Der MT liest hier zwei Sätze, von denen der zweite anfängt: "So tat er in Bethel, um den Kälbern zu opfern...", siehe oben.

Dritter Satz: "und er stellte in Bethel die Priester der Kulthöhen auf, die er gemacht hatte", d.h. er liess sie im Heiligtum von Bethel liturgische Funktionen versehen. Dieser Satz deckt sich mit Satz 4 im MT.

In Bethel gab es somit nach der Darstellung der alten LXX nur *einen* Tempel, der JHWH geweiht, aber mit verbotenen Bildern und einer unrechtmässigen Priesterschaft ausgestattet war und dem Gebot einer einzigen Kultstätte widersprach.

### 2.3 Vergleich zwischen dem MT und der LXX

Der Vergleich erlaubt den Beweis, dass die Textgestalt der LXX ursprünglicher sein muss als die des MT. Denn die Priesterschaft, die Jerobeam aus eigenem, d.h. frevelhaftem Gutdünken aus Bevölkerungsteilen nicht-levitischer Abkunft zusammenzustellen wagte, setzt voraus, dass er keine Heiligtümer für ausserisraelitische Gottheiten, sondern mehrere

<sup>41</sup> Manche halten die griechische Syntax für eine Korrektur der hebräischen asyndetischen Konstruktion. So MONTGOMERY-GEHMAN, *Kings*, 263; anders STADE-SCHWALLY, *Kings*, 131.

Tempel für JHWH neben Dan und Bethel stiftete, wo er zudem noch Stierbilder machen liess. Das Bild der Kultreform Jerobeams im MT, demzufolge Jerobeam ein einziges "Haus der Kulthöhen", also einen Vielgöttertempel als heidnische Replik des einen JHWH-Tempels in Jerusalem schuf, stösst sich an der gleichzeitigen Kritik des MT an Jerobeams nicht-levitischer Priesterschaft, eine Kritik, die ein JHWH-Heiligtum impliziert, aber ganz und gar nicht zu einem heidnischen Vielgöttertempel passt, wo Leviten ja ganz fehl am Platz wären. Die Schuld Jerobeams nach der LXX ist einerseits die Vermehrung von Kultstätten für JHWH und die Einsetzung von nicht zu Levi gehörenden Israeliten zu Priestern und andererseits die Errichtung der Stierbilder in Dan und Bethel.

Als Ergebnis zeigt sich, dass in 1 Kön 12:28-33 und 2 Kön 23:13-14 der MT der Umgestaltung einer ursprünglicheren Textform entspricht, die in der LXX in griechischem Gewand erhalten geblieben ist. Diese Umgestaltung hängt mit dem Textunterschied zwischen MT und ursprünglicher LXX in 2 Kön 23:13-14 zusammen. An dieser Stelle verfolgt der MT den Zweck, Salomo, Hiskija und die andern Könige Judas sowie Juda selbst vom Vorwurf zu entlasten, sie hätten von Salomo angefangen bis zu Joschija einen Vielgöttertempel nahe bei Jerusalem im Angesicht der Stadt selbst geduldet, ja vielleicht sogar besucht und unterhalten. Anstatt dessen richtet der MT diesen Vorwurf nun gegen Jerobeam und das Reich Israel in 1 Kön 12:31-32.

### **3. "Haus der Kulthöhen" oder "Häuser der Kulthöhen" in der Stadt Samaria? 2 Kön 17:29,32**

#### *3.1 Das "Haus der Kulthöhen" im MT*

Der Gegensatz zwischen dem "Haus (der Kulthöhen)" und den "Häusern (der Kulthöhen)" wiederholt sich zwischen dem MT und der LXX in 2 Kön 17:29 und 17:32. Beiden Fassungen der Erzählung ist der narrative und geschichtliche Kontext gemeinsam: der Anfang der assyrischen Provinz Samarien, die mit verschiedenen Völkerschaften besiedelt wurde, die ihre Religionen und Götter mit ins Land Samarien brachten, 17:24, aber bald begannen, auch den im Lande von den Alteingesessenen verehrten Gott JHWH mitzuverehren, 17:25-28. Die Folge davon war, dass die neuen Bewohner "in dem Hause der Kulthöhen", so im MT, oder "in den Häusern der Kulthöhen", so in der LXX, ihre Götterbilder aufstellten, 17:29. Dem MT zufolge hatten die Bewohner der Stadt Samaria, השמרנים, dieses "Haus" (im Singular!), nach der LXX diese "Häuser" (im Plural) gemacht. Der MT verweist damit mit Sicherheit auf 1 Kön 12:31 zurück,

denn nur dort ist dieser spezifische Ausdruck vor 2 Kön 17:29 anzutreffen, während die LXX mit ihrem Plural ebenfalls auf diese Stelle zurückführen mag, aber bei ihr könnten ebenfalls andere Kulthöhen in Israel gemeint sein, an denen ein Tempel stand, wie sie in 1 Kön 13:32 (= 3 Regn 14:33) für die Städte Samariens erwähnt werden. Man könnte auch den Vielgöttertempel, den König Achab in der Stadt Samaria gegründet hatte und in welchem er auch einen Altar für den Baal aufstellte, denken, 1 Kön 16:32.

Dass der MT von 2 Kön 17:29,32 die Verbindung mit der Stelle von 1 Kön 12:31 im Auge hat und den Lesern zu Bewusstsein bringen will, geht überdies aus einer sprachlichen Einzelheit hervor. In 1 Kön 12 lautet der Ausdruck "ein Haus *von* Kulthöhen", da כְּמוֹת nicht artikuliert ist, während in beiden der genannten Verse von 2 Kön 17 das Nomen artikuliert ist: הַבְּמוֹת. Jerobeam hatte demnach "ein" Haus von Kulthöhen errichtet, aber jetzt, mehr als zweihundert Jahre später war es "das" Haus der Kulthöhen, nämlich das einzige, das existierte, der bekannte Vielgöttertempel bei Samaria.<sup>42</sup>

Nach dem MT stellten also die neuen ins Land gebrachten fremden Bewohner Samariens ihre Götter sowohl "im Hause der Höhenkulte" auf, das die Israeliten unter Jerobeam gebaut hatten, V. 29: "Und jedes Volk machte seine Götter (oder seinen Gott), und sie stellten sie (oder ihn) in das Haus der Kulthöhen, das die Bewohner (der Stadt) Samaria gemacht hatten, jedes Volk in seinen Städten, wo sie wohnten". Der mittlere Teil des Verses unterstreicht, dass jedes Volk ohne Ausnahme, das nun in Städten in Samarien ansässig geworden war, seinen Gott im "Zentralheiligtum" deponierte, das "Haus der Kulthöhen" (oder Kultstätten) heisst. Dieses war somit ein Vielgöttertempel, zu welchem nun offenbar die neu angesiedelten Völker hinpilgerten, wie die Judäer nach Jerusalem zum Tempel JHWHs hinaufpilgerten, mit dem Unterschied, dass in Jerusalem nur der eine Gott JHWH, in dem "Haus der Kulthöhen" aber eben viele Götter ihre Verehrung und ihren liturgischen Dienst empfingen.

### 3.2 Wo lag das "Haus der Kulthöhen"?

Merkwürdigerweise steht in 2 Kön 17:29 wie in 1 Kön 12:31 kein geographischer Name für den Ort dieses Hauses da. Wir vernehmen bloss,

<sup>42</sup> Da der Singular des MT in 2 Kön 17:29,32 von den Kommentatoren ganz in der Linie von 1 Kön 12:31 als Pluralbegriff gedeutet wird, wird dort die in 3.1 und 3.2 aufgeworfene Frage nach der Identifizierung und Lokalisierung eines samaritanischen Vielgöttertempels nicht gestellt. Auch der Unterschied zur alten LXX (3.3; 3.4) besteht dann nicht mehr. Als Repräsentanten dieser anderen Lektüre seien erneut STADE-SCHWALLY, *Kings*, zitiert, 266: "This does not refer to a pantheon in Samaria, but to places of worship in various places (cf. עֲרִיבִים...)"

dass die Samarier, d.h. die Bewohner der Stadt Samaria, es gebaut haben. Impliziert ist möglicherweise ebenfalls, dass die neuen Residenten in ihren Städten keine Kultstätten oder Tempel für ihre Götter zu haben scheinen. Freilich ist die Formulierung von V. 29 im MT syntaktisch schwer zu interpretieren und daher nicht ganz eindeutig. Weiter unten wird sie nochmals besprochen werden.

Ein Hinweis auf die Lokalisierung dieses Mehrgöttertempels liefert indessen der MT doch. Nach 2 Kön 17:29 haben ihn die Bewohner der Stadt Samarien gebaut. Er steht daher auf einem zu dieser Stadt gehörenden Territorium. Andererseits steht er nicht in der Stadt Samaria selbst, weil der MT ganz im Gegensatz zur LXX den von König Achab in Samaria gebauten Tempel als Baaltempel bestimmt, 1 Kön 16:32, und ihn daher mit dem von Jehu niedergerissenen und grässlich profanierten Baaltempel von 2 Kön 10:21-27 in eins setzt, der somit kein Vielgöttertempel ist, während ihn die LXX klar als Vielgöttertempel zeichnet, 1 Kön 16:41 (oder 1 Kön 16:32 Rahlfs), ohne ihm jedoch den Namen "Haus der Kulthöhen" beizulegen. Offenbar soll die Leserschaft den geographischen Standort dieses Tempels im MT zwischen den Zeilen herauslesen, ohne dass der Name (Garizim) fällt.

### 3.3 Die "Häuser der Kulthöhen" in der LXX

Für die LXX stellt sich die religiös-kultische Situation in Samarien anders dar. Es gab keinen Vielgöttertempel, sondern jedes Volk errichtete auf den von den neu angekommenen Völkern übernommenen, alten israelitisch-samaritanischen Kulthöhen, von denen in 1 Kön 12:31 die Rede war und die JHWH geweiht waren, sein Götterbild in seinem Naos (Häuser der Kultstätten). So waren die Tempel mit ihren Götterbildern über ganz Samarien hinweg verstreut. Alle Städte hatten ihren Tempel mit seiner Gottheit.

Dem entsprach der Klerus. Nach MT bestellten sich die Gruppen der Neuansiedler einen Klerus aus ihren eigenen Reihen, den sie "am Hause der Kulthöhen einsetzten", 2 Kön 17:32. Das war natürlich ein doppelt ungesetzlicher Klerus, weder levitisch noch israelitisch. Diese Priester dienten sowohl JHWH, denn die neue Bevölkerung "fürchtete JHWH", d.h. sie brachten auch ihm neben ihren eigenen Göttern eine synkretistische kultische Verehrung entgegen, als auch ihren eigenen angestammten Göttern.

Der LXX zufolge geschah die Einsetzung der Priesterschaft genau so wie im MT, 2 Kön 17:32, aber die neuen Ansiedler stellten sie an den Kulthöhen in ihren verschiedenen Städten an.



### 3.4 Vergleich zwischen dem MT und der LXX

Im Vergleich lässt sich auch hier in 2 Kön 17:29,32 grössere Ursprünglichkeit auf Seiten der LXX-Fassung wahrscheinlich machen. Die Gründe, die dafür sprechen, sind folgende: Erstens trägt dieses "Haus der Kulthöhen" keinen Namen. Das überrascht in einem Buch, wie es die Königsbücher sind, wo alle wichtigen Tempel klar durch Namen und Ort identifiziert werden, z.B. die Tenne Araunas, 2 Sam 24, zu der man aus der Davidstadt emporsteigt, 1 Kön 8:1; die Tempel Jerobeams in Dan und Bethel, 1 Kön 12:29,31; 13:32; der Altar auf dem Karmel, 1 Kön 18; der Tempel Baals in Samarien, 1 Kön 16:12; 2 Kön 10; der Tempel von Haddad-Rimmon in Damaskus, 2 Kön 5; die Kulthöhen Salomos südwestlich von Jerusalem auf dem Berg des Verderbnisses, 2 Kön 23:13, und die vielen genau bezeichneten Heiligtümer in 2 Kön 23:5-20 überhaupt. Dagegen ist dieser Vielgöttertempel in 2 Kön 17:29, den die Bewohner der Stadt Samaria gebaut haben, ohne Ort und Namen.

Dazu kommt, dass Joschija ihn im Zuge seiner Reformmassnahmen auf kultischem Gebiet nicht zerstörte, obschon dieses Haus nach 1 Kön 12:28-33 und 2 Kön 17:29-32 ein Hauptzergernis war, während von allen andern Kultstätten die Zerstörung genau referiert wird: in 2 Kön 23:4-7 vernichtete König Joschija heidnische Kultgegenstände im Jerusalemer Tempel; er riss die Kultstätten in Juda von Geba bis Beersabee ab, ebenso die Kultstätten im Stadttor des Stadtkommandanten Josua in Jerusalem, V. 8, das Tophet im Hinnomtal, V. 9; er verbrannte die Sonnenwagen im Tempel von Jerusalem, V. 11, nach der LXX verbrannte er den Sonnenwagen (im Singular) in Beth-On in Israel, V. 11, er brach Altäre auf den Dächern und in den beiden Tempelvorhöfen in Jerusalem ab, V. 12, er profanierte die Kultstätten auf dem Berg des Verderbers südlich von Jerusalem, V. 13. Vor allem machte er dem Heiligtum Jerobeams in Bethel, d.h. Altar und Kulthöhe, den Garaus, V. 14, und schliesslich machte er die Kultstätten in den Städten Samariens dem Erdboden gleich, V. 19. Nur von "dem Haus der Kultstätten", dem Vielgöttertempel berichtet der Erzähler die Zerstörung nicht! Dadurch erhält dieser anonyme, von Joschija merkwürdigerweise nie niedergerissene Tempel, der doch die schlimmste Vermengung von JHWH- und Götzenkult verkörpert, etwas Schemenhaftes und Unwirkliches. Er ist kein greifbarer, solide mit Namen in historischen und geographischen Koordinaten situierter Tempel wie die andern in den Königsbüchern eine Rolle spielenden Tempel.

Zweitens wirkt ein solcher Vielgöttertempel als ziemlich künstliche Konstruktion.

Drittens machen die Verse, die ihn nennen, 1 Kön 12:31; 2 Kön 17:29 und 32, einen sprachlich gequälten, unnatürlichen Eindruck. Die gram-

matikalisch-sprachlichen Konstruktionen entsprechen nicht üblicher Ausdrucksweise.

Viertens ist der oben erwiesene sekundäre Charakter von 1 Kön 12:31 MT auch ein Argument für den sekundären Charakter der Parallele in 1 Kön 17:29,32. Aus diesen Gründen ist wohl anzunehmen, dass die LXX ebenfalls in 2 Kön 17:29,32 die ursprünglichere Gestalt des Textes in griechischer Übersetzung bewahrt.

Gegen diese Argumentation lässt sich indes ein Einwand vorbringen: Der Erzähler hat im MT einen Grund, keinen Namen zu nennen! Er nennt keinen Namen für das "Haus der Kulthöhen" in Samarien, das die Bewohner der Stadt Samaria gemacht haben, 2 Kön 17:29, weil er seinen Namen offenbar nicht aussprechen will, aber jedermann wohl errät, welchen Tempel er meint, und er berichtet von keinem Abbruch des Tempels im Gefolge von Joschijas Kultreform, weil der Tempel noch immer steht und dem Kulte weiter dient! Damit würde das im Argument angeführte Schemenhafte und Luftschlossartige dahinfallen, und es wäre im MT ganz im Gegenteil von einem sehr wirklichen, allbekannten Tempel die Rede!

Sollte das zutreffen, so würde sich jedoch auch so die späte, sekundäre Natur des MT nochmals bestätigen. Denn welchen andern Tempel hätten denn die Bewohner der Stadt Samaria "gemacht", wenn nicht jenen auf dem Garizim, den Joschija ja nicht zerstört hatte? Ist im MT unter der Bezeichnung des "Hauses der Kulthöhen" tatsächlich der Tempel auf dem Garizim gemeint, dann muss dies eine Eintragung aus dem 3. oder wahrscheinlich noch aus dem 2. Jh. v.Chr. in die Erzählung der Königsbücher sein, weil vor diesem Datum dieser Tempel keine Rolle gespielt und jedenfalls noch kein Gegenstand schärfster Polemik seitens des jüdischen, um den Tempel in Jerusalem gescharten Gemeinwesens war. Diese Polemik, die sich in der Vorstellung eines Vielgöttertempels äussert, welchem das samaritanische "Haus der Kulthöhen" seit Jerobeam entspräche, kann sich kaum vor dem 2. Jh. v.Chr. entsponnen haben, vgl. unten VIII, 5.1. Ein so spätes Datum ist indessen denn doch unwahrscheinlich für die älteste Form der Königsbücher.

Eine letzte Frage bedarf noch einer kurzen Antwort! Nach dem MT in 2 Kön 23:19 beseitigte König Joschija "alle Häuser der Kulthöhen (zwei Plurale!), die sich in den Städten Samariens befanden, die die Könige Israels zum Aufreizen (JHWHs) gemacht hatten". Diese Notiz bezieht sich auf 1 Kön 13:32, wo das Droh- und Strafwort des Gottesmannes gegen "alle Häuser der Kulthöhen (zwei Plurale), die sich in den Städten Samariens befanden" angeführt wird. Dieses Wort betrifft die Zukunft: angefangen vom Tempel Jerobeams in Bethel bis zu den erst noch kommen-

den "Häusern der Kulthöhen in den Städten Samariens" wird die Strafe alle unrechtmässigen Kultstätten ereilen. Dass es sich um erst bevorstehende, zukünftige Kultstätten handelt, beweist der Name "Samariten", denn zur Zeit, da der Gottesmann seine Gerichtsankündigung gesprochen hatte, gab es Samarien noch nicht, wie 1 Kön 16:24 zeigt. Neben "dem Haus der Kulthöhen" bei Samaria bestanden demgemäss ebenfalls in jeder Stadt Samariens "ein Haus mit einer Kulthöhe", "ein Haus einer Kulthöhe".

In dieser Perspektive ist der kompliziert gebaute Satz im MT in 2 Kön 17:29 vielleicht als Doppelaussage lesbar: "und so machte jedes Volk seine Götter und stellte sie im Haus der Kulthöhen auf, das die Bewohner von Samaria gemacht hatten; jedes Volk (stellte sie auch auf) in seiner Stadt, wo es wohnte (nämlich in der Provinz Samariten)", wobei Satz 2 (Aufstellung der Götter im Haus der Kulthöhen) auf 1 Kön 12:31, Satz 3 (Aufstellung der Götter in den Städten Samariens) jedoch auf 1 Kön 13:32 und 2 Kön 23:19 verweisen würde.

#### **4. "Kulthöhen" oder "Haus der Kulthöhen" in einem Jerusalemer Stadttor? 2 Kön 23:8**

Eine ähnliche Spannung wie in 2 Kön 23:13-14 trennt den MT von der LXX ebenfalls in 2 Kön 23:8: auf der einen Seite "Kulthöhen", במֶּזֶח (MT), auf der andern "ein Haus der Kulthöhen" (LXX).<sup>43</sup> Dieser Ausdruck findet sich allerdings nur in der lukianischen oder antiochenischen, d.h. in der ältesten LXX. Dieses "Haus der Kulthöhen" befindet sich nach dieser Textgestalt der LXX in Jerusalem an einem genau bezeichneten Stadteingang. Der Ausdruck bedeutet hier wie in 1 Kön 12:31 MT, 2 Kön 17:29,32 MT, 2 Kön 23:13 LXX einen Vielgöttertempel, weil ein Tempel nur dann mehrere Kultstätten haben kann, wenn in ihm mehrere Götter in einem eigenen Kult verehrt werden. Es sei wiederholt, dass im MT ausschliesslich im Nordreich Israel solche "Haus der Kulthöhen" genannte Vielgöttertempel vorkommen, nie jedoch in Juda, geschweige denn in Jerusalem. In der LXX ist es umgekehrt: nur bei Jerusalem, 2

<sup>43</sup> BARTHÉLEMY, *CTAT*, 419, weist darauf hin, dass auch die palästinische LXX (i.e. B mit einigen Minuskeln) die Übersetzung "Haus" bietet. Während sie ebenfalls die "Tore" des hebräischen Textes übersetzt, τὸν οἶκον τῶν πυλῶν, hat dagegen die antiochenische LXX, d.h. die ursprüngliche LXX "Haus der Höhen". Zugleich verweist BARTHÉLEMY auf V. 13, wo alle Zeugen der alten LXX statt "Höhen" "Haus" lesen. Seinen methodischen Voraussetzungen gemäss zieht er keine Schlüsse hinsichtlich einer literarischen Bearbeitung auf Seiten des prae- oder protomassoretischen Textes aus diesem Textbefund.

Kön 23:13, und in einem seiner Tore, hier in V. 8, gibt es solche abirrende Tempel für mehrere Götter. "Höhenheiligtümer" oder "Kulthöhen", בָּמֹת, ohne ausdrücklich genannte Gottheiten, denen sie geweiht sind, bezeichnen in den Königsbüchern regelmässig Kultstätten für JHWH, z.B. im gleichen Kapitel V. 5 und 9, und 1 Kön 3:2,3,4 usw.

Somit ist der Unterschied zwischen dem MT und der ursprünglichen LXX in V. 8 der folgende: eine Kultstätte für JHWH in Jerusalem, aber ausserhalb des einzigen zulässigen Ortes für JHWH gegen die Vorschrift Dt 12:4-7 im MT, eine Kultstätte für andere Gottheiten in Jerusalem selbst in der LXX. Nach V. 8 besteht sie überdies unter der Ägide des Stadtkommandanten von Jerusalem! Wie in 2 Kön 23:13 ist die Wahrscheinlichkeit auch hier höher, eine Bearbeitung der Erzählung von Joschijas Kultreform habe den schockierenden heidnischen Vielgöttertempel in einem Stadttor Jerusalems selbst durch die weniger gravierende Sünde von unerlaubten JHWH-Heiligtümern an dieser Stelle in Jerusalem ersetzt als das Umgekehrte. Denn der MT hat ja den Vielgöttertempel mit dem Abfall Jerobeams gleich gesetzt, 1 Kön 12:31-32. Daher ist nicht zu erwarten, dass ein Herausgeber der Königsbücher einen Verstoß von Judäern gegen die Einzigkeit des JHWH-Heiligtums durch die viel schwerer wiegende Sünde eines Abfalls von JHWH zu andern Göttern in einer Kultstätte in Jerusalem ersetzt hätte.

## 5. "Haus" oder "Häuser der Kedeschen"? 2 Kön 23:7

Eine vergleichbare Variation zwischen Häusern im Plural im MT und einem Haus im Singular in der LXX betrifft 2 Kön 23:7. Nach dem MT riss Joschija die Häuser der Kedeschen ein, der LXX zufolge das Haus derselben. Es kann hier auf sich beruhen, wer die Kedeschen sind. Die LXX übersetzt das Wort nicht, sondern transkribiert es. Der letzte Satz von V. 7 ist zwar ebenfalls rätselhaft ("dort woben die Frauen 'Häuser' für die Aschera"), aber er zeigt den Zweck dieser Häuser oder dieses Hauses der Kedeschen: sie dienten, oder es diente als Weberwerkstätte für Produkte, die der Aschera gewidmet waren. Der Singular der LXX lässt an ein Haus im Sinne eines Naos, eines Tempels denken, weil das der Sinn des Wortes in V. 8 und V. 13 ist. Die Kedeschen hätten dort einen Tempel im Innern des Tempelbezirks von JHWHs Haus besessen, und dieser Tempel war wohl der Aschera heilig, weil die Frauen dort für sie woben. Sobald an Stelle des Hauses der Plural tritt, wechselt die Assoziation. Der Plural legt keine Tempel, sondern eher Wohnhäuser und — wegen des letzten Satzes — Werkstätten nahe.

## 6. "Haus der Kulthöhen" in Israel und Baaltempel in Samaria

### 6.1 *Manasses und Achabs Baalsverehrung, 2 Kön 21:3*

Sowohl im MT als auch in der LXX vergleicht der Erzähler in 2 Kön 21 Manasse, König von Juda, mit Achab, König von Israel. V. 3 zufolge stellte Manasse die Kulthöhen wieder her, die Hiskija eingerissen hatte, 2 Kön 18:4, und er baute Altäre (MT) oder einen Altar (LXX) für den Baal sowie eine Aschera (MT) oder Ascheren (LXX), "wie Achab, König von Israel sie gemacht hatte".

Wo Manasse diese Altäre (oder den Altar) baute, und wo er die Aschera (oder die Ascheren) aufrichtete, sagt der Verfasser nicht. Wir können uns zur Beantwortung dieser Frage durch den Kontext und durch den Vergleich mit Achab leiten lassen. Nach dem Kontext von 2 Kön 21:3-4 im MT standen diese Altäre auf den Kulthöhen, die Manasse restaurierte, denn erst in V. 4 kommt der Verfasser auf den Tempel in Jerusalem zu sprechen. Zu dieser Interpretation passt nun die Erwähnung einer Aschera nicht ganz, weil im Kontext mehrerer Kulthöhen und mehrerer Baalsaltäre entsprechenderweise mehrere Ascheren zu erwarten wären. Unmöglich ist der Singular "eine Aschera" dennoch auch im Kontext des MT nicht. Man könnte z.B. an einen distributiven Singular denken.

Im Zusammenhang der LXX überrascht die Einzahl "und er (i.e. Manasse) stellte einen Altar für den Baal auf" neben dem Plural "und er machte Ascheren", nachdem ja von den Kulthöhen im Plural gesagt worden war, dass er sie restaurierte. Erhob sich demnach nur an einer von ihnen ein Altar für Baal, während an ihnen allen Ascheren aufgepflanzt waren? Oder blickt der Erzähler schon auf den Tempel in Jerusalem voraus, den er sogleich im folgenden V. 4 berühren wird, sodass wir verstehen sollen, dass er im Tempel JHWHs einen Altar für Baal und mehrere Ascheren aufstellte?

### 6.2 *Baaltempel nach dem MT, Vielgöttertempel nach der LXX, 1 Kön 16:32-33 MT, 3 Regn 16:41-42 (32-33) LXX*

Der Vergleich mit König Achab von Israel weist jedenfalls auf 1 Kön 16:32-33 (LXX 3 Regn 16:41-42 = 3 Regn 16:32-33 Rahlfs) zurück, während die Erwähnung Hiskijas die Stelle 2 Kön 18:4 ins Auge fasst. Nach dem MT "richtete er (i.e. Achab) einen Altar für den Baal im Hause des Baal auf, das er in Samaria gebaut hatte", 1 Kön 16:32. An der entsprechenden Stelle lautet die LXX in 3 Regn 16:41 (32) "und er (i.e. Achab) stellte einen Altar für den Baal im Hause der Anstössigkeiten (τῶν προσοχθισμάτων, d.h. der heidnischen Götter) auf, das er in Samaria gebaut hatte". Die Formulierung des MT ist auffällig, weil sie eine

Tautologie enthält: ein Altar für den Baal im Tempel des Baal ist eine Selbstverständlichkeit. Wem denn sonst soll der Altar eines Tempels gewidmet sein wenn nicht dem Gotte, dem der Tempel geweiht ist? So ist z.B. der Altar im Hause JHWHs selbstverständlich JHWH bestimmt.<sup>44</sup> Die besondere, tautologische Formulierung verfolgt aber natürlich einen Zweck. Sie führt die Leserschaft dazu, den Baaltempel als einen in Wirklichkeit nicht nur dem Baal, sondern auch andern Göttern geweihten Tempel aufzufassen, weil diese Auffassung aus der überraschenden Mitteilung, auch einen Altar für Baal habe der König in diesem Tempel aufgerichtet, gefolgert werden muss. Der Baaltempel ist demgemäss nicht nur ein Baaltempel, sondern auch andern Gottheiten gewidmet.

Die Wendung der LXX macht demgegenüber eine schlichte, sofort verständliche Aussage. In einem mehreren Göttern geweihten Tempel, dessen Tutelar- oder Patronatsgottheiten nicht mit ihren Eigennamen, sondern nur in einer abschätzigen Gesamtbezeichnung "Anstössigkeiten", προσοχθίσματα, zusammengefasst werden, weihte König Achab auch dem Baal einen Altar. Es ist hier somit kein Baaltempel, den Achab gestiftet hat.

Zusammengefasst ist der Unterschied zwischen dem MT und der LXX folgender: während beide Textformen einen synkretistischen Tempel, d.h. einen Vielgöttertempel nahelegen, nennt ihn die LXX direkt, denn ihr Ausdruck ist οἶκος τῶν προσοχθισμάτων, Haus der Anstössigkeiten, wobei dieser abschätzige Ausdruck heidnische Götter oder ihre Bilder meint. (Das ist die Bedeutung des Ausdrucks in 2 Kön 23:13,24.) Der MT hingegen nennt in 1 Kön 16:32 direkt den Baaltempel, der sich erst bei genauerem Hinsehen als Vielgöttertempel entpuppt, weil die Formulierung: "er errichtete dem Baal einen Altar im Haus des Baal" mit einiger Wahrscheinlichkeit impliziert, dass da noch andere Altäre für andere Götter standen. Diese Folgerung unterstützt der nächste V. 33, weil er "die Aschera" erwähnt, die Achab aufrichtete. Wo er sie hinstellte, sagt der Erzähler gewiss nicht, aber der Kontext lässt kaum ein anderes Verständnis zu, als dass er diese Aschera im Baaltempel aufstellte, der ja den vor-

<sup>44</sup> EMERTON, "House of Baal", 293, setzt sich mit zwei Autoren auseinander, die aufgrund der beobachteten Tautologie im MT eine Emendation vornehmen wollen. Nach TIMM, *Dynastie Omri*, müsse an Stelle von "Haus des Baal" "Tempel des/der Elohim" gelesen werden. Nach der Meinung von NIEHR, "The Rise of JHWH in Judahite and Israelite Religion: Methodological and Religio-Historical Aspects" verschleierte MT die Tatsache, dass Achab einen Baalaltar im Hause JHWHs errichtet habe. Nach Abwägung verschiedener textkritischer Argumente gelangt EMERTON zu einer von unserer Auffassung abweichenden Schlussfolgerung: weder MT noch die LXX bieten Zugang zu einer ursprünglichen Lesart, 300: "in conclusion, we must recognize the possibility that there may be secondary readings in either the MT or the LXX (or both), although the starting point of a discussion must be the text as it now appears."

hergehenden Vers beherrscht. Die Aschera ist nun aber kein Attribut Baals, sondern weist auf eine andere, weibliche Gottheit, selbst wenn der Begriff auch einen Pfahl bezeichnen kann. Der MT hatte somit ein Interesse, den Vielgöttertempel als Baaltempel zu deklarieren, während die LXX ihrerseits ein Interesse daran hatte, unter den verschiedenen Göttern, denen der synkretistische Tempel geweiht war, den Baal namentlich hervorzuheben. Lassen sich Gründe für diese verschiedenen Interessen auf Seiten des MT und der LXX finden?

### 6.3 *Welchen heidnischen Tempel hat der Usurpator Jehu zerstört? 2 Kön 10:18-28*

Um diese Frage zu beantworten, ist eine kurze Analyse der Zerstörung des Baaltempels durch den Usurpator Jehu, 2 Kön 10:18-28, notwendig.<sup>45</sup> Diese dramatisch erzählte Gewaltentladung setzt klar einen Baaltempel voraus. Das ist eindeutig in der antiochenischen LXX. Der Titel *ὁ Βάαλ*, "der Baal" fällt 19 mal: V. 18, V. 19 (3 mal), V. 20, V. 21 (2 mal), V. 22, V. 23 (3 mal), V. 25 (2 mal), V. 26, V. 27 (4 mal), V. 28. Dazu kommt in V. 24 der Ausdruck *ὁ οἶκος τοῦ προσοχθίσματος*, "Haus der Anstössigkeit", d.h. Tempel des heidnischen Götzen, ein Ausdruck, der sich auf Baal bezieht, und V. 27 "sein Haus", wo das Possessivpronomen ebenfalls Baal vertritt. Ferner treten nur Priester, Propheten und Diener des Baal auf (V. 19 Propheten, Diener; V. 21, 22, 23 Diener Baals; V. 19 Priester Baals). Kultpersonal anderer Götter erscheint nirgends. Ferner spielt die *cella* Baals, *τοῦ ναοῦ τοῦ Βααλ*, V. 25, eine Rolle, zu der das *προσοχθισμα*, "der Gräuel" in V. 24 passt, weil dieser Ausdruck das Götzenbild, das Idol bezeichnen kann, so in Jer 7:30; 13:27; Dan 11:31; 12:11 usw. Das ist die Bedeutung hier! Denn überall sonst steht der Titel des Gottes: *ὁ Βάαλ*, nur hier im Zusammenhang mit dem Betreten eines konkreten Gebäudes, V. 24, steht "Haus des Gräuels". Der konkrete Tempel legt für "Gräuel" ebenfalls die konkrete Bedeutung "Götzenbild" nahe. Es wird sich weiter unten erweisen, dass im MT bezeichnenderweise diese beiden Teile des Baaltempels fehlen.

Mit einem Wort: es ist eine mit Baal gesättigte Perikope, und ausschliesslich mit diesem Gott. Es ist in der alten LXX unmissverständlich ein dem Baal geweihter Tempel mit Priestern, Propheten und Verehrern Baals gemeint. Der darin gefeierte Opferkult gilt dem Baal, und in seinem Adyton steht ein Bild Baals, V. 25, das ein Gräuel und Anstoss ist.

Der MT sieht Jehu ebenfalls einen Baaltempel zur Kloake machen. *הבטל*, "der Baal" begegnet 17 mal: V. 18, V. 19 (3 mal wie in der LXX), V. 20, V. 21 (3 mal; in der LXX nur 2 mal), V. 22, V. 23 (3 mal wie in

<sup>45</sup> Siehe v.a. unten VII,5.

der LXX), V. 25 (1 mal; in der LXX 2 mal), V. 26, V. 27 (2 mal; in der LXX 4 mal), V. 28. Wie in der LXX tritt nur Kultpersonal Baals auf (V. 19, 21, 22, 23: Priester, Propheten, "Dienende" Baals). Doch der "Gräuel" in V. 24, den die ursprüngliche LXX mit προσόχθισμα wiedergab, welchem hebräisches שקץ entspricht und der das Götter- oder Götzenbild bezeichnet, und die *cella*, in der LXX als ναός übersetzt, hinter welchem hebräisches חֵכֶל steht, vgl. 1 Sam 1:9; 2 Sam 22:7; 1 Kön 6:3,5,17 und oft, kommen in der massoretischen Fassung der Geschichte nicht vor.

An der Stelle, da die alte LXX die *cella* oder das Adyton erwähnt, V. 25, steht nun im MT eine singuläre, in der ganzen Bibel nur hier anzutreffende topographische Bezeichnung: "bis zur Stadt des Hauses Baals". Das Haus Baals befindet sich demgemäss in einer besonderen Stadt, der dieser Tempel den Namen gibt: עֲדֵי־עִיר בֵּית־הַבַּעַל. Sie scheint von der Stadt Samaria verschieden zu sein. Und der Passus, wo die LXX die Baalverehrer "das Haus des Gräuels" betreten lässt, fehlt im MT überhaupt. Damit entfernt der MT aus der Erzählung das Kernstück eines normalen Tempels, das Götterbild im Adyton! Dafür situiert er den Tempel in einer gesonderten Stadt, nämlich in der "Stadt des Baaltempels", die neben oder bei der Stadt Samaria zu liegen scheint, vgl. unten VII,5.

#### 6.4 Vergleich zwischen Achabs Tempel in 1 Kön 16:32 und dem von Jehu zerstörten Tempel in 2 Kön 10:18-28

Nach der antiochenischen LXX hatte König Achab in Samaria, seiner Hauptstadt, einen Vielgöttertempel erbauen lassen, 3 Regn 16:41 (= MT 1 Kön 16:32), das "Haus der Anstössigkeiten oder Abscheulichkeiten", in dem er einen Altar für Baal aufstellte, oben 6,2. Der etwa zwölf Jahre nach Achabs Tod in Samaria zerstörte Tempel war dagegen ein ausschliesslich Baal geweihtes Heiligtum, oben 6,3. Es ist klar, dass es sich um zwei verschiedene Gotteshäuser handelt.

Für diese Darstellung der Dinge bezahlt die Fassung der LXX den Preis einer erzählerischen Spannung. Wie erklärt es sich, dass Jehu mit äusserster Radikalität gegen den Baaltempel wütet, aber anscheinend nichts gegen das Vielgötterhaus unternimmt? Die Leserschaft, die bei der Geschichte von 2 Kön 10:18-28 angelangt ist und sich an den Vielgöttertempel unter König Achab in 3 Regn 16:41-42 (= MT 1 Kön 16:32-33) erinnert, kann doch nicht umhin, die Frage aufzuwerfen, was denn mit dem Andern der beiden abgöttischen Tempel in Samaria geschah, nachdem Jehu den einen so gründlich ausgetilgt hatte? Auf diese Frage bleibt der Erzähler die Antwort schuldig.

Ist es nun nicht gerade diese in der hebräischen Vorlage der LXX ausgebliebene Antwort, die die im MT bewahrte protomassoretische Fassung



der Königsbücher gibt? In der Tat stellt ihre geflissentliche Bezeichnung des unter Achab in Samaria bestehenden Tempels als "Haus des Baal", 1 Kön 16:32, die Identität mit dem sechs mal erwähnten "Haus des Baal" in 2 Kön 10:18-28 (in V. 21,23,25,26,27) her! Es war oben, in Abschnitt 6,2, deutlich geworden, dass diese Bezeichnung nicht ganz passt, weil 1 Kön 16:32-33 im MT bei genauem Lesen ein synkretistisches Vielgötterheiligtum impliziert. Ein solches nennt die LXX ohne Federlesen, während der MT überraschenderweise davor zurückgewichen ist und es "Haus des Baal" getauft hat. Der Grund: Jehu hat nur einen heidnischen Tempel in Samaria, oder genauer: bei Samaria zerstört, und das war ein Baaltempel. Zwölf Jahre vorher, zur Zeit von König Achab stand dem Erzähler der Königsbücher zufolge ein heidnischer Tempel mit nur einem speziell erwähnten Altar, einem Baalaltar in Samaria. Indem der Erzähler beide Tempel als Baaltempel in oder nahe bei Samaria vorstellt, identifiziert er sie und gewinnt dadurch die geschlossene Kohärenz, die dem Bericht der LXX zwischen 1 Kön 16:32-33 (= LXX 3 Regn 16:41-42) und 2 Kön 10:18-28 abgeht. Einzig die etwas schillernde und unklare Lokalisierung in oder bei Samaria schafft eine leichte Spannung, die nicht vollständig vernarbte redaktionelle Eingriffe vermuten lässt.

Diese Erklärung ist wahrscheinlicher als die umgekehrte, dergemäss sich der Verfasser des LXX-Berichtes an der tautologisch anmutenden Aussage von 1 Kön 16:32 gestossen hätte: "er errichtete dem Baal einen Altar im Haus des Baal" und diese infolgedessen durch die synkretistische Bezeichnung ersetzt hätte: "im Hause der Anstössigkeiten", i.e. der Abgötter. Denn dadurch hätte er sich ja eben die Schwierigkeit eingehandelt, die sich oben für die LXX-Fassung auftut.

### 6.5 *Der Tempel für Baal in Samaria und die Baalverehrung in Juda*

Der Bezug im MT zwischen Manasse von Juda und Achab von Israel hinsichtlich der Altäre für den Baal, die Manasse etwa zweihundert Jahre später aufrichtete, stellt sich nach alledem so dar: während Achab einen Altar für den Baal in dem von ihm erbauten Vielgötter- und Baaltempel in oder bei der Stadt Samaria errichtet hatte, stellte Manasse viele *Altäre* für den Baal auf (Plural), 2 Kön 21:3, Achab an Vielgötterei weit überbietend. Aber wo er die Altäre aufstellte, bleibt unbestimmt. Wahrscheinlich standen sie auf den neu eröffneten Kulthöhen Judas, die Hiskija seinerzeit aufgehoben hatte, 2 Kön 18:4. Eines jedoch ist sicher: er hatte keinen *Tempel* für den Baal in Jerusalem oder Juda gebaut! In diesem Punkt unterbot er den König von Israel, Achab. Leser und Leserinnen des MT verstehen zweierlei: dass Manasse Achab an Vielgötterei übertraf, und dass es in Juda und Jerusalem keinen *Baaltempel* gab, so wie da ja

auch weder ein *Vielgöttertempel* auf dem Berg des Verderbers, 2 Kön 23:13-14, noch im Stadttor des städtischen Befehlshabers Josua, 2 Kön 23:8, bestand. Im Unterschied zum Königreich Israel und zur Provinz Samarien war Juda trotz seinen frevelnden Königen von der Institution eines Vielgöttertempels frei geblieben.

Wie sieht der Bezug zwischen Manasse von Juda und Achab von Israel im Spiegel der LXX aus? Manasse errichtete einen Altar für den Baal, wie Achab einen solchen für diesen gleichen Gott in seinem Vielgöttertempel in der Stadt Samaria aufgestellt hatte. Welche Stelle und welche Stadt Manasse für seinen Baalaltar wählte, verschweigt der in der LXX berichtende Erzähler. In den Lesern und Leserinnen wird indessen die bange Ahnung aufsteigen, es könnte womöglich im Hause JHWHs in Jerusalem selbst gewesen sein.

## 7. Manasses Ascheren in 2 Kön 21:3,7

### 7.1 Aschera im Singular im MT und Ascheren im Plural in der LXX in 2 Kön 21:3

"Die Aschera" im Singular erscheint im MT in 1 Kön 16:33 (Achab machte sie), in 2 Kön 18:4 (Hiskija fällt sie oder schnitt sie ab), in 2 Kön 21:3 (Manasse machte sie), während die LXX wechselt: in 1 Kön 16:42 (33) ist es der Singular, in 2 Kön 18:4; 21:3 der Plural. Überdies ruft der in 2 Kön 21:3 ausdrücklich hergestellte Bezug zwischen Manasse und Achab in der LXX eine Spannung hervor, weil Achab 1 Kön 16:42 (MT 16:33) zufolge "die Aschera" (im Singular, mit Artikel) gemacht hatte, während Manasse nach 2 Kön 21:3 "Ascheren" (im Plural, unartikulierte) aufpflanzte, während im MT eine vollkommene Harmonie zwischen beiden Stellen herrscht: "Achab machte die Aschera" (Singular, artikuliert in 1 Kön 16:33), "er (d.h. Manasse) machte eine Aschera, wie Achab (sie) gemacht hatte", 2 Kön 21:3. Hier ist das Nomen "Aschera" zwar ohne Artikel, aber der folgende Nebensatz "wie Achab sie gemacht hatte" determiniert das Nomen anstatt des Artikels, sodass Manasses Aschera aufs exakteste jener Achabs entspricht.

Der Singular könnte im Zusammenhang von 2 Kön 21:3 distributiv gefasst werden, sodass die Bedeutung wäre: "er errichtete dem Baal Altäre und machte je eine Aschera, wie Achab sie gemacht hatte".<sup>46</sup> Aber die

<sup>46</sup> Für viele ist gerade das Nebeneinander von "Altären" pl. und "Aschera" sing. im MT auffallend. So schreibt ŠANDA, *Könige*, 318: "Der Singular אֲשֶׁרָה ohne Artikel ist neben dem Plural מִזְבְּחֹת auffallend (ebenso 17,16 anders I 16,33 coll. 32). Wahrscheinlich ist wie 2 Chr 33,3 אֲשֶׁרֹת zu lesen, wenn man den Sing. nicht generell erklären

Verbindung mit Achab lässt eher an eine Art von Imitation denken: Manasse machte eine gleiche einzelne Aschera, wie Achab eine gemacht hatte. Übrigens ist 2 Chr 33:3 im MT und in der LXX einfacher als der MT und die LXX in 2 Kön 21:3, weil der Chronist nur unartikulierte Plurale verwendet: "Altäre für die Baale und Ascheren" im MT, "Masseben für die Baale und Ascheren" in der LXX. Auf 1 Kön 16 braucht der Chronist keine Rücksicht zu nehmen, weil er Achab in 2 Chr 33:3 par 2 Kön 21:3 nicht nennt und keine Parallele zu 21:13 geschaffen hat. So ist weder der MT noch die LXX hier durch 2 Chr 33:3 beeinflusst worden.

Die Aschera, die seit Achab in Samaria stand, blieb übrigens auch nach Jehu weiter bestehen, 2 Kön 13:6, MT und LXX. Diese Stelle zeigt, dass die Aschera in Samaria ein berühmtes, allgemein bekanntes Kultdenkmal war. Auf es nimmt wohl der MT in 2 Kön 18:4 und 21:3 Bezug: es geht um eine Aschera wie die von Samaria.

Zusammengefasst lässt sich zum Satzglied von 2 Kön 21:3 "und er machte eine Aschera" (MT) oder "er machte Ascheren" (LXX) der Schluss auf grössere Ursprünglichkeit auf Seiten der LXX ziehen, weil sie weniger harmonisiert hat als der MT.

## 7.2 Das Rundbild der Aschera im Tempel von Jerusalem nach dem MT und der LXX in 2 Kön 21:7

Der MT schildert eine in Widerspruch mit JHWHs alleiniger Verehrung stehende kulturelle Innovation des Königs Manasse in 2 Kön 21:7: "er (nämlich Manasse) stellte das Rundbild der Aschera, das er gemacht hatte, in das Haus (JHWHs)..." Die LXX enthält den Relativsatz "das er gemacht hatte" nicht. Ihr zufolge handelte es sich somit einzig um die Aufstellung eines anrühigen Kultbildes im Hause JHWHs, während der MT eine doppelte Massnahme Manasses berichtet, die Herstellung und die Aufrichtung der Aschera.<sup>47</sup>

Diese Differenz hängt mit einem Unterschied zwischen dem MT und der LXX in 2 Kön 18:4 zusammen. Dort hatte der MT in der Tat notiert, dass Hiskija (Ezechias) im Zuge seiner religiösen Reform "die Aschera" zerbrach, deren Standort der Berichterstatter aber nicht nennt. Die LXX liest da den Plural: Ezechias habe "die Ascheren" (τὰ ἄλση) zerschlagen. Im MT versteht sich der Relativsatz in 20:7 sehr gut: Hiskija hatte "die

---

will." Daher wird im Blick auf den von der LXX gebotenen Plural und unter Rücksicht auf 1 Kön 14:23 vorgeschlagen, an dieser Stelle den Singular in einen Plural zu ändern, vgl. etwa THENIUS, *Könige*, 380; ŠANDA, *Könige*, 241.

<sup>47</sup> Šanda, *Könige*, 320, ist der Meinung, dieser Relativsatz sei zu streichen: "אשר עשה ist pleonastisch und mit Hex BL zu streichen. Zuerst stand nur אשר als Dittographie zu אשרה da, dann wurde עשה hinzugefügt." Dies scheint wenig begründet.

Aschera" zerbrochen, sein Sohn Manasse stellte sie wieder neu her und pflanzte sie im Tempel auf, indem er noch präzisiert, dass es ein geschnitztes Holzbild, לִפְסֵם, war.<sup>48</sup> Die Herstellung der Aschera liest man in 2 Kön 21:3, und dort ist auch das Modell genannt, nach welchem Manasse sie schuf: nach der Aschera Achabs in 1 Kön 16:33. Die Aschera von 21:3 ist mit der in 21:7 genannten identisch. Die LXX wirft demgegenüber Fragen auf: nach 20:3 machte Manasse Ascheren, ἄλση, entsprechend denen, die sein Vater Ezechias umgehauen hatte. Nach V. 7 kommt obendrein noch das geschnitzte oder gestaltete Rundbild, γλυπτόν, der Aschera im Tempel JHWHs hinzu, das er dort hinstellte. Woher hat er das genommen? Wo war es vorher gestanden?

In einem Wort: nach dem MT beschäftigt sich der Erzähler stets mit "der Aschera", die der Aschera Achabs entspricht, die dieser wohl im Baaltempel von Samaria hatte aufpflanzen lassen, 1 Kön 16:33. Eine *solche* Aschera prangte seit Manasse im Tempel von Jerusalem. Die LXX unterscheidet dagegen zwischen den von Ezechias umgehauenen und von Manasse wieder aufgestellten Ascheren (ohne Artikel), die wahrscheinlich ausserhalb des Tempels aufgerichtet waren, und "der Aschera" (im Singular und mit Artikel versehen) im Tempel selbst. Die LXX macht nach alledem König Manasse nicht für die direkte Herstellung dieses Kultbildes verantwortlich, sondern nur für dessen Aufstellung im Tempel. Die vielen ausserhalb des Jerusalemer Heiligtums aufgerichteten Ascheren, 2 Kön 21:3, sind nach der LXX von der geschnitzten, standbildartigen Aschera in V. 7 zu unterscheiden. Das legt die in V. 7 gegebene besondere Beschreibung des Aschera-Standbildes im Gegensatz zur allgemeinen Nennung von Ascheren in V. 3 nahe.

Manasse ist nach dem MT deshalb ein zweiter Achab, weil er wie dieser König Israels ein Götterbild, das der Aschera, machte und aufstellte, während ihm die LXX dieses Odium der Anfertigung eines Standbildes erspart. Als *Hersteller* eines heidnischen Gottesbildes hat Manasse gemäss dem MT wie Achab JHWH verworfen, denn er hat wie Jerobeam Kultbilder *gemacht*. Damit erklärt der MT die Verwerfung des Hauses Manasses durch JHWH genauer und spezifischer als die LXX. Die Hauptursache war die Herstellung eines Ascherabildes und dessen Aufrichtung im Tempel von Jerusalem. Statt die Aschera zu zerstören, wie Dt 12:3 gebietet, hat er im MT eine gemacht, während er sie nach der LXX nur aufstellt, aber nicht gemacht hat.

<sup>48</sup> Vgl. zu Ascheren bzw. zum Holzbild der Aschera BURNEY, *Kings*, 190f.

## 8. König Manasses Vielgöttertempel in Jerusalem, 2 Kön 21:4-7

### 8.1 Religiöse Situation in Juda unter Manasse im MT und in der LXX

König Manasse baute nach 2 Kön 21:4 im Hause JHWHs in Jerusalem Altäre (MT)<sup>49</sup> oder einen Altar (LXX). Wem diese Altäre oder dieser Altar geweiht war, bleibt unausgesprochen. Die Errichtung eines zusätzlichen Altars deutet indessen auf einen Opferdienst für eine zusätzliche Gottheit hin, da JHWH ja schon ein Altar gewidmet ist. Der Plural im MT legt Opferdienste für mehrere Gottheiten nahe. Die LXX belastet Manasse weniger schwer. Er tut nicht mehr als das, was schon König Ahas getan hatte, 2 Kön 16:10-16, von dessen Altar ebenfalls nicht ausdrücklich verlautet, wem er geweiht war. Die Deutung eines neben dem schon bestehenden Dienst zu Ehren JHWHs zusätzlichen, neuen heidnischen Opferdienstes unter dem Patronat des Königs Manasse stützt der zweite Teil von V. 4: "über das Haus JHWHs hatte JHWH gesagt: in Jerusalem lege ich meinen Namen hin". In JHWHs eigenes Haus in der Stadt, die ihm allein gehört, kommen nun auf Betreiben des Königs andere Gottheiten als Bewohner. In den zwei Vorhöfen des Tempels errichtete er Altäre für das gesamte Himmelsheer, V. 5, die Joschija dann wieder abreißen wird, 2 Kön 23:12. Nach V. 7 stellte er eine Ascherastatue im Tempel auf, welche König Joschija ebenfalls fortschaffen und verbrennen lassen wird, 2 Kön 23:6. In der Schilderung dieser kultpolitischen Massnahmen Manasses gehen der MT und die LXX nur unwesentlich auseinander.

Die Transformation des Jerusalemer Tempels erhält im Bericht selber weder im MT noch in der LXX einen Namen. Wenn man dem umgewandelten Tempel einen solchen geben müsste, könnte dieser nur lauten: er wird zu einem בית הבמות, zu einem "Haus der Kultstätten". Denn das ist mit dieser Bezeichnung in 1 Kön 12:31 (MT) und in 2 Kön 23:8,13 (LXX) gemeint: ein Tempel, in welchem gleichzeitig mehreren Göttern ein Kult dargebracht wird.

Die Schwierigkeit der LXX-Fassung der Königsbücher unter dieser Hinsicht springt sofort ins Auge: nach ihr gab es solche Vielgöttertempel vor allem in Juda, nämlich im Jerusalemer Tempel selbst, 2 Kön 21:4-7 (wenn auch ohne den Namen), d.h. in der Stadt, in die JHWH (ausschliesslich!) seinen Namen gelegt hat, 2 Kön 21:4 MT und LXX, sowie mit der ausdrücklichen Erwähnung des Namens "Haus der Kulthöhen" in einem der Stadttore, 2 Kön 23:8, und auf dem Berg des Verderbers südlich von Jerusalem, 2 Kön 23:13-14 (von König Salomo selbst gegründet

<sup>49</sup> Zu den auffälligen Tempusformen vgl. WALTKE-O'CONNOR, *Syntax*, 541,32.3d; JOÜON-MURAOKA, *Grammar*. Part Three, 404 §119z; GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik* § 112pp, 352.

und in kultischem Betrieb von da an bis zu Joschija!), während es sie in Israel nach der LXX nur in der Stadt Samaria in dem von Achab gebauten Tempel gab (aber auch da ohne den Begriff "Haus der Kulthöhen"), 1 Kön 16:32 (LXX 1 Kön 16:41).

Es ist klar, dass das die ursprünglichere Form der Königsbücher darstellen muss, weil der MT den Ausdruck Vielgöttertempel (*Haus der Kulthöhen*) ausschliesslich für Kultstätten in Israel und Samarien erwähnt, während in 2 Kön 23:8,13 nur von Kulthöhen die Rede ist, obschon nach 21:4-7 auch im MT der Jerusalemer Tempel unter Manasse ein Haus für mehrere Götterkulte geworden ist. Mehr noch: eines der Motive der Neufassung des Textes der Königsbücher wird jetzt verständlich: die religiöse Situation in Juda durfte nicht schlimmer sein als die in Israel und Samarien! Gerade das aber ist in der Darstellung der LXX der Fall, und diesem unerträglichen Ungleichgewicht schuf die im MT erhaltene Bearbeitung Abhilfe.

### 8.2 Schuld des judäischen Königshauses

Die im MT bewahrte Bearbeitung von 2 Kön 21:4-7 hängt mit 2 Kön 21:13 zusammen, eine Stelle, die im MT und in der LXX gleich lautet: "und ich (nämlich JHWH) werde den Massstab (wörtlich die Messschnur) Samarias an Jerusalem und das Gewicht des Hauses Achab anlegen, und ich werde Jerusalem auswischen wie ein Geschirr...". Die Anwendung des urbanistischen Flächenmasses für Samaria auch an die Stadt Jerusalem ist normal, die des Gewichts des israelitischen Königshauses an Jerusalem ist dagegen nicht homogen. Es ist daher wohl nicht mit einem Zeugma zu rechnen (demzufolge die *Stadt* Jerusalem wie die Stadt Samaria und wie das omridische Königshaus Achabs beurteilt und behandelt werden wird), sondern mit einer Ellipse, dergemäss die Stadt Jerusalem das Schicksal Samarias und das nicht namentlich genannte Königshaus Manasses jenes des Königshauses Achabs zu gewärtigen hat.<sup>50</sup> Das würde bedeuten, dass das Haus Manasses, nämlich das davidische Königshaus, ausgewischt würde!

Eine indirekte Bestätigung dieser Interpretation liefert der Verfasser der Chronikbücher mit seinem nur bei ihm überlieferten Bericht von der Umkehr Manasses, 2 Chr 33:10-17, der an Stelle von 2 Kön 21:10-16 steht. Der Chronist vermeidet offenkundig die Ankündigung, die in 2 Kön 21:13 ja auch nur verhüllt angedeutet, aber nicht klar ausgesprochen

<sup>50</sup> Anders KEIL, *Könige* (1876), 390: "Sinn: Ich werde Jerusalem zerstören, wie ich Samaria zerstört habe, und seine Bewohner vertilgen wie das Haus Ahabs." In unserem Sinn, den ausdrücklichen Vergleich zwischen Achab und Manasse in Kap. 21 ernstnehmend, HOBBS, *2 Kings*, 303.307.

ist, das Haus Manasses wiege soviel wie das Haus Achabs und werde deshalb ausgewischt. Dafür hebt Manasses Umkehr den Grund für dieses Gerichtswort auf, denn der Chronist schildert, wie Manasse die von ihm gegründeten, heidnischen Kulteinrichtungen selbst wieder abreisst, 2 Chr 33:15-16. Dieser Darstellung des Gesinnungswandels Manasses folgt Flavius Josephus, Ant. X, 40-46.

Die erstaunliche Aussage hinsichtlich des Hauses Achabs im Vergleich mit Manasse in 2 Kön 21:13 war besonders im MT vorbereitet worden, weil Manasse den König Achab von Israel an Apostasie noch übertroffen hat. Er hatte nicht nur einen Altar für den Baal aufgestellt wie Achab, sondern Altäre, 21:3; er hatte im Hause JHWHs selbst zwei Altäre für die Gestirngottheiten gebaut und ihnen dort im Angesicht JHWHs Opferdienst dargebracht, was Achab nicht tun konnte. Er stellte sogar selbst ein Rundbild Ascheras her, um es im Tempel aufstellen zu können, 21:7. Er handelte wie die Völker des Landes vor Israels Einzug, 21:2,11. Wie Achab Nabots unschuldiges Blut vergossen hatte, 1 Kön 21, so füllte Manasse Jerusalem mit unschuldigem Blut, 21:16. Wie hätte der göttliche Richter König Achab mitsamt seinem Haus für seine Schuld verwerfen und gleichzeitig Manasse und sein Haus verschonen können, ohne ganz ungerecht zu sein? Juda, Jerusalem und den Tempel verwarf JHWH, 2 Kön 23:27; wie hätte er da den Hauptschuldigen, den König Manasse, verschonen dürfen? Da dieser aber schon tot war, konnte er ihn nicht anders als in seinem Haus belangen. So erklärt sich die Andeutung der Verwerfung des Hauses Manasses und damit Davids in 2 Kön 21:13 als eine theologische Erfordernis der Gerechtigkeit Gottes.

Der MT betont die Schuld Manasses mehr als die LXX. Damit lässt er wohl eine seiner Absichten erkennen: er will offenbar das Verschwinden des davidischen Königshauses von der geschichtlichen Bildfläche Judas durch eine genau bezeichnete Sünde erklären: es war die Herstellung eines Götterbildes, der Aschera in 2 Kön 21:7, die diesen König in eine Reihe mit der Wüstengeneration am Sinai, Ex 32:1-6, mit Jerobeam, 1 Kön 12:26-33 und mit Achab stellt. *Cui profuit?* Diese verhüllt mit der Zurücksetzung oder Entmächtigung des Hauses Davids als Bestrafung der Frevel Manasses rechnende Position würde gut zu den Hasmonäern passen, die ja ihre Regierungsübernahme als nicht-davidische und nicht hohepriesterliche Priesterfamilie nach zwei Seiten hin rechtfertigen mussten.

Der MT belastet den König Manasse schwerer als die LXX, während er die Priester mehr entlastet als diese, wie besonders aus 2 Kön 23:4-5 hervorgehen wird (siehe unten Abschnitt III,12). Die Fassung des MT steht dem Königtum negativer und der Priesterschaft positiver gegenüber als

die LXX! Auch dies würde zu einer hasmonäischen Rechtfertigung passen.

## 9. Welche Missstände beseitigt Joschija? 2 Kön 23:4-20<sup>51</sup>

### 9.1 Kultgeräte für heidnische Gottheiten im Hekal JHWHs in Jerusalem (V. 4)

Die erste Massnahme des Königs Joschija nach der Beschwörung des Bundesbuches durch König, Priester, Propheten und Volk, 2 Kön 23:1-3, betraf "alle Gefässe", כל־הכלים, die für Baal, Aschera und das ganze Heer des Himmels gemacht worden waren (passives Partizip im Qere עשויים) und im *Hekal*, dem Hauptraum des JHWH geweihten Tempelhauses aufbewahrt wurden! Diese mussten der Hohepriester Hilkijahu (derselbe, der das Buch des Bundes im Tempel gefunden hatte, 2 Kön 22:8), die Priester der zweiten Ordnung und die Schwellenhüter aus dem Tempel JHWHs (מהכל ידוה) fortschaffen. Dieser Befehl bedarf entschieden einer Erklärung. Der Begriff כלים im Zusammenhang mit dem Tempel und mit Gottheiten meint die *vasa sacra*, die kostbaren Geräte, die für den Vollzug der Liturgie gebraucht werden.<sup>52</sup> Wurden solche Geräte für Baal, Aschera und Astralgottheiten im *Hekal*, im Innern des Tempelhauses JHWHs wie ein Schatz aufbewahrt, musste diesen Göttern dort, im Hause JHWHs selbst, auch ein Kult dargebracht worden sein. Das ist zwar nicht *expressis verbis* gesagt, aber das ist in diesem Befehl einschliessweise mit-enthalten. Deshalb müssen diese Gerätschaften ja gerade verbrannt und vernichtet werden. Das ist überdies auch darin impliziert, dass es der Hohepriester und die Schwellenhüter (Polizei des Tempels) sind, die den Befehl erhalten, die idolatrischen Gerätschaften aus JHWHs Tempel zu entfernen. Dies sind die höchsten Aufsichtsbehörden, die über den Tempelbesitz gesetzt sind, der ihrer Obhut anvertraut ist.

Dadurch entsteht nun aber unabweisbar der Eindruck, diese Behörden könnten in den Kult für Baal, Aschera und die Gestirngötter selbst invol-

<sup>51</sup> UEHLINGER, "Kultreform" und BARRICK, *Cemeteries* besprechen 2 Kön 23:4-20 v.a. unter historischem Aspekt. Sie zitieren die hauptsächliche Bibliographie, machen aber die Textgeschichte nicht zum Gegenstand ihrer Untersuchung.

<sup>52</sup> Hiram stellte sie für Salomos Tempel her, 1 Kön 7:45,47,48,51, Gerätschaften aus kostbaren Metallen, die die Eroberer des Tempels rauben und fortführen, 2 Kön 14:14; 25:14; von denen alle hoffen, sie würden eines Tages dem Heiligtum zurückerstattet werden: Jer 27:16-22; die von Kyros dann zurückgegeben wurden, Esra 1:7-11, denn ihre Rückkehr ist ebenso wichtig wie die Rückkehr der weggeführten Menschen, Esra 1; Jer 27:16-22; 28:3-4,6 usw.



viert sein, da sie ja selbst bis jetzt diese kostbaren liturgischen Geräte für deren Kult behütet hatten.

Diesen Eindruck verstärkt noch die Textfassung der antiochenischen LXX, weil diese an Stelle des Passivpronomens "alle gemachten Geräte", העשויים (Qere), einen Relativsatz mit dem Verb im Plural bietet: πάντα τὰ σκεύη ἃ ἐποίησαν, alle Geräte, die sie gemacht hatten. Diesen Relativsatz kann man gewiss als unpersönlichen Plural deuten: "die man gemacht hatte", aber die Interpretation: "die sie (nämlich die soeben erwähnten Organe: der Hohepriester und die Priester der zweiten Ordnung sowie die Tempelpolizei, d.h. wie gesagt die Autoritäten des Tempels) gemacht hatten", kann nicht ausgeschlossen werden. Das Verständnis des Satzes bleibt in der Schwebe. Der MT mit seinem passiven Partizip schützt die Priesterschaft eher vor dem möglichen Verdacht, sie hätten selber mit der Herstellung solcher Gerätschaften zu tun gehabt.

Aber die Fassung der LXX könnte gerade aus dem Grund ursprünglicher sein, weil dieser Klerus ja jedenfalls für die *Aufbewahrung* dieser heidnischen Gerätschaften Verantwortung trug! Denn wer einen Schatz hütet, kann gut auch an seinem *Erwerb* oder an seiner *Herstellung* beteiligt gewesen sein. Es fällt somit ein dunkler Schatten des Verdachts auf Hilkijahu und die Tempelbehörden, weil erst der Befehl des Königs sie dazu brachte, diese Kultgegenstände aus JHWHs Tempel zu entfernen! Was hatten sie denn so lange gewartet?

Als Ergebnis dieser Analyse von V. 4 im MT und in der antiochenischen LXX sei festgehalten, dass beide Fassungen verhüllt andeuten, der Hohepriester, der Klerus zweiter Ordnung und die Schwellenhüter, die für den Tempelbesitz verantwortlichen Behörden, haben nicht-jahwistische liturgische Gerätschaften im Innern von JHWHs Tempelhaus selbst so lange verwahrt, bis ein Befehl des Königs Joschijas sie verpflichtete, diese zu vernichten. Die alte LXX fügt diesem Verdacht oder zumindest dieser ungünstigen Möglichkeit noch das weitere, schwerer wiegende, freilich nur angedeutete Moment hinzu, möglicherweise hätten diese Priester die Gerätschaften sogar selbst machen lassen.<sup>53</sup>

Die dann infolge von Joschijas Initiative zu Staub zerstoßenen Reste dieser Kultgegenstände wurden nach ihrer Vernichtung nach Bethel gebracht. Dort gehörten sie offenbar hin. Das heisst jedoch, dass sie in einem heidnischen Heiligtum, das den Abfall von JHWH verkörperte, 1 Kön 12:28-33, abgelagert wurden. Damit ist eine Parallele zwischen dem abtrünnigen Heiligtum Bethel und dem Heiligtum in Jerusalem herge-

<sup>53</sup> TOLONI, "Una strage", 43, untersucht das Massaker der Priester, beginnt seine philologische Analyse jedoch erst mit V. 4b, so dass er auf das in beiden Textformen angedeutete Verhältnis der Priester zu den "vasa sacra" nicht eingeht.

stellt, insofern auch in diesem heidnische Kultgeräte aufbewahrt und daher wohl auch zu heidnischem Kult gebraucht wurden!

## 9.2 Von den Königen von Juda eingesetzte Priester, V. 5 MT

König Joschija liess die Priester, הכמרים, beurlauben, והשבית, welche die Könige von Juda eingesetzt hatten, V. 5 erster Satz. Wer sind diese falschen, כמרים genannten Priester? Für welche Gottheiten sie einen Kult darbringen, bleibt ungesagt. Nur soviel ist sicher: nicht für JHWH. Denn die Priester JHWHs heissen nie כמרים. Selbst die nicht-levitischen Priester Jerobeams in 1 Kön 12:31-32; 13:2,33 heissen כהנים, nicht כמרים, ebenso wenig wie die Priester der Höhenheiligtümer im Nordreich Israel, 2 Kön 17:27,28,32; 23:20, denen nie der abschätzbare Titel כמר verliehen wird. Da V. 4 und 5, im unmittelbaren Zusammenhang, zweimal die Astralgottheiten anführen, liegt es am nächsten, diese als die göttlichen Adressaten des kultischen Dienstes zu erschliessen, den die כמרים ihnen zu Ehren feierten.

Dass dem so war, lässt sich durch folgende Erwägung weiter erhärten: In V. 4 implizieren insbesondere die sakralen Kultgefässe für die Gestirngottheiten einen denselben gewidmeten kultischen Dienst. Die gleich danach in V. 5 erwähnten Kulddiener, כמרים, passen als das erforderliche Kultpersonal vortrefflich zu den Kultgeräten, die ja eine Priesterschaft zu ihrem Gebrauch voraussetzen. Wofür sonst hätten denn die Könige von Juda Liturgen eingesetzt wenn nicht zu einem Dienst der Gestirngottheiten, für welchen die Kultutensilien im Tempel von Jerusalem aufbewahrt wurden?

Auf diesen ersten Satz in V. 5 folgt ein zweiter, dessen Anfang durch das Konsekutiv-Imperfekt (Imperfekt mit ו) klar markiert ist. Dieser Satz hat ein impliziertes Subjekt, denn die Verbalform ist singularisch und im weiteren Verlauf des Satzgefüges erscheint kein Plural, der als nachgestelltes Subjekt ein Verbalprädikat im Singular bei sich haben könnte.<sup>54</sup> Mittelalterliche jüdische Erklärer<sup>55</sup> fassen den Singular des Verbs als distributive Einzahl auf.<sup>56</sup> Das empfiehlt sich aber von der Sache her nicht, denn nicht jeder Priester (oder König) hat sowohl in den Kulthöhen in den Städten Judas und in der Umgebung von Jerusalem geräuchert. Die Idee des Distributiven liegt in den vielen Stätten, an deren jeder Rauchopfer angezündet wurden. Sie liegt nicht in den Priestern, von de-

<sup>54</sup> GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik* § 145,7, S. 487.

<sup>55</sup> Radaq (jeder der jüdischen Könige), Ralbag (jeder der Priester).

<sup>56</sup> TOLONI, "Una strage", 46, zieht ohne nähere Begründung einerseits den Plural der LXX (und des Targum) vor, andererseits den im kritischen Apparat der BHS vorgeschlagenen finalen Infinitiv «per offrire incenso».

nen jeder an allen Stätten geopfert hätte. Daher führt dieser überraschende Numeruswechsel in Wirklichkeit ein anderes Subjekt als die Priester, הכמרים von Satz 1, ein. Wären diese gemeint, wäre ja wirklich nichts im Wege gestanden, das Verb von Satz 2 in den Plural, ויקטרו, zu setzen. So übersetzen übrigens sozusagen alle modernen Bibeln,<sup>57</sup> wenn sie nicht der LXX folgen.<sup>58</sup> Der Singular des Verbs ist als unpersönliche Form zu verstehen: "man pflegte zu räuchern", "man hatte geräuchert".<sup>59</sup> Mit diesem zweiten Satz in V. 5 beginnt der Erzähler nämlich einen neuen Sachverhalt zu berichten: man räucherte in den Kulthöhen in den Städten Judas und rund um Jerusalem, und zwar zusammen mit den Räucherern für den Baal, die Sonne, die Planeten und das Heer des Himmels.

Es gab demgemäss zwei Kategorien von Rauchopfern. Die erste wird durch die *Stätten* gekennzeichnet, wo sie stattfanden, nämlich "in den בָּמוֹת in den Städten Judas und im Gelände um Jerusalem". Die zweite ist durch die göttlichen Adressaten charakterisiert, denen die Rauch-Opfer gewidmet sind, nämlich Baal und Astralgöttheiten. Die Darbringer der ersten Kategorie bleiben anonym, weil das Verb im Singular ohne explizites Subjekt erscheint. Eines ist sicher: es ist nicht der falsche Klerus, הכמרים, den die judäischen Könige eingesetzt hatten. Denn der Singular des Verbs ויקטר hebt den Wechsel zwischen dem Plural der Priester in Satz 1 und den Handelnden (im Singular!) in Satz 2 gerade hervor. Aber diese unpersönlichen Räucherer in Satz 2 haben Genossen, die mit der Wendung "und zwar zusammen mit den (heidnischen) Räucherern" eingeführt werden, וְאִתְּהִמְקָטְרִים, denn es sind Genossen, welche heidnischen Göttern Weihrauch darbringen. Daraus ergibt sich der Rückschluss, dass die erste Kategorie ihren Weihrauch nicht denselben heidnischen Göttheiten, sondern JHWH darbrachte. Der zweite Satz von V. 5 besagt dergestalt, dass nicht näher bestimmte Leute wohl aus Jerusalem und den Städten Judas JHWH in den Kulthöhen, in den judäischen Ortschaften und in der Nähe von Jerusalem Weihrauch darbrachten, und zwar in Gesellschaft, "zusammen mit", וְאִתְּ, heidnischen Räucherern, die ihren Weihrauch Baal und Gestirngöttern weihten. Es herrschte nach alledem ein Synkretismus ganz unzulässiger Art.

Wer waren diese heidnischen Räucherer? Da es die gleichen Astralgöttheiten sind wie die in V. 4 genannten (in V. 5 noch ausführlicher als in V. 4), und da die "Pfaffen" (so übersetzen Rosenzweig-Buber, Torczyner), nämlich die כמרים in V. 5 erstem Satz wohl den Astralgöttheiten

<sup>57</sup> Z. B. Dhorme, Osty, Zürcher Bibel 1936, Bible du Centenaire u.a.

<sup>58</sup> RSV, BJ (alle Auflagen), TOB, Buber (!), Luther 1545, Zürcher Bibel 1531, NAB, Rev. Luther, Casiodoro de Reina, Bibbia C.E.I., Segond u.a.

<sup>59</sup> So in der Übertragung von Ostervald, Torczyner (Tur Sinai).

dienen, legt sich der Schluss von selbst nahe: diese Räucherer sind keine andern als die "Pfaffen", der unrechtmässige Klerus der Könige von Juda.

So schliesst sich der Kreis in V. 5 zwischen dem ersten Satz und dem Schluss des zweiten Satzes im Sinne einer Rückblende: Joschija nahm diesen unrechtmässigen Priestern das Recht, weiter ihren Kult auszuüben (Satz 1). Dieser Kult hatte bis dahin in Rauchopfern für Astralgöttheiten bestanden (Satz 2 Ende). Als solche Räucherer hatten sie Judäer und Jerusalemer ihren Rauchopfern für JHWH beigesellt (Satz 2 Anfang).

Dass וְאֵת die Bedeutung "und zwar mit" besitzen kann, ergibt sich aus einer Stelle wie Gen 3:24: "die Keruben, und zwar mit dem Flammenschwert", וְאֵת לִהְיוֹת הַחֶרֶב.<sup>60</sup> Die mittelalterlichen jüdischen Ausleger (Raschi, Radaq, Rabbag) verstehen den Ausdruck als Akkusativ, der dem Akkusativ im ersten Satz אֶת־הַכֹּהֲנִים parallel zugeordnet wäre. Das würde eine sehr komplizierte Syntax ergeben. Einfacher ist es, zwischen Satz 1 und Satz 2 zu unterscheiden, anstatt den Satz 1 in einem Spagat über den Satz 2 hinweg fortzusetzen.

Wie ist nun nach alledem das Gefüge von V. 4-5 gesamthaft zu verstehen? V. 4 hatte die Beseitigung der *vasa sacra* für Baal, Aschera und die Gestrirgöttheiten aus dem *Hekal* JHWHs in Jerusalem berichtet. Der Vers hatte die Herkunft und den Gebrauch dieser kultischen Gerätschaften geflissentlich verschwiegen. Aber damit erhob sich die Frage nur umso unabweisbarer: wer hatte diese Gerätschaften denn gemacht, wer bewahrte sie auf und verwendete sie? Etwa die für den *Hekal* JHWHs zuständige Priesterschaft mit Hilkija an ihrer Spitze? Das anzunehmen, legte sich doch wirklich nahe, denn wer sonst hätte dazu Vollmacht besessen wenn nicht die Priesterschaft des JHWH-Tempels von Jerusalem? Auf solche beunruhigende Explizitierungen des in V. 4 Implizierten erteilt nun gerade dieser erste Satz von V. 5 eine verblüffend einfache Antwort — einfach wenigstens in einem ersten Augenblick. Der הַכֹּהֲנִים genannte Klerus, der nichts mit der levitischen, von Mose und dem Sinai herrührenden Priesterschaft zu tun hatte, sondern von "den Königen von Juda" gegen die Anordnung JHWHs eingesetzt worden war, wurde in einer weiteren Massnahme nach der Zerstörung der *vasa sacra* beurlaubt und seines Amtes enthoben, wenn nicht sogar verstanden werden soll, dass der König diese "Pfaffen" physisch liquidierte. Die Zerstörung der Kultgerätschaften und die Entlassung des königlichen heidnischen Klerus aus Amt und Würden gehen zusammen. Und so verstehen wir als Leser: Dieser Klerus hatte die Gerätschaften gebraucht. Erst unter Joschija konnte nun die

<sup>60</sup> NOLDIUS, *Concordantiae Particularum*, 322, vgl. ferner WALTKE-O'CONNOR, *Biblical Hebrew Syntax*, 195.

JHWH-treue Priesterschaft dem Skandal der heidnischen Kultgeräte im *Hekal* von Jerusalem das längst gebotene Ende bereiten.

In diesem Licht betrachtet entlastet der erste Satz von V. 5 die Priesterschaft des Jerusalemer Tempels. Dieser ist nichts vorzuwerfen. Der zweite Satz von V. 5 muss dann als Rückblick auf den von diesem unrechtmässigen Klerus der judäischen Könige betriebenen Kult aufgefasst werden: "man räucherte in den Kulthöhen in den Städten Judas und im Weichbild von Jerusalem, und zwar zusammen mit solchen, die dem Baal, der Sonne, den Planeten und dem ganzen Himmelsheer räucherten".

### 9.3 *Rechtmässige levitische Priester räuchern heidnischen Gottheiten, V. 5 LXX*

Die antiochenische LXX macht nun aber demgegenüber in diesem gleichen Vers eine ganz andere Aussage! Der erste Satz lautet: "und er verbrannte die Priester,<sup>61</sup> die die Könige von Juda zum Räuchern in den Kulthöhen und in den Städten Judas und in der Umgebung von Jerusalem bestellt hatten." Die Satztrennung unterscheidet sich von jener im MT. In der LXX steht der Infinitiv "zum Räuchern" dort, wo der MT mit dem Verb "und man räucherte", וִיקָטֵר, den zweiten Satz innerhalb des Verses beginnen lässt.<sup>62</sup> Das Ergebnis der Syntax der LXX ist, dass der Erzähler hier erklärt, wozu die Könige von Juda die Priester bestellten: sie übertrugen ihnen die Aufgabe, in den Kulthöhen, in den Städten Judas und in der Bannmeile Jerusalems, also an drei verschiedenen Stätten, Rauchopfer darzubringen. Die Könige von Juda schufen nicht wie im MT einen neuen, illegitimen Klerus neben der echten levitischen Priesterschaft (von welchem übrigens nie irgendwo sonst die Rede ist!), sondern sie gaben einigen levitischen, authentischen Priestern einen kultischen Auftrag, der darin bestand, an diesen drei Stätten Rauchopfer anzuzünden.

In der Tat verwendet die LXX den Ausdruck ἱερείς, der כהנים entspricht. כמר ist zwar in der LXX einmal in Zef 1:4 mit ἱερεύς, wiedergegeben, sonst wird כמר aber transkribiert. Doch die Schaffung einer neuen Priesterschaft deutet der Verfasser der Königsbücher mit עָשָׂה, ποιεῖν an, 1 Kön 12:32, während das hier verwendete καθιστάναι Verben wie חִיף, hif, פָּקַד, hif, יָצַג, hif, נָצַח entspricht, die "beauftragen, ernennen zu, betrauen

<sup>61</sup> Zu dieser Textform siehe gleich unten, 9.4.

<sup>62</sup> TOLONI, "Una strage", 46, hält bei der Analyse von MT den in der antiochenischen LXX bezeugten finalen Infinitiv לְקָטֵר für die authentische Lesart. Bei der Analyse der Versionen der LXX gibt er jedoch dem Vaticanus gegenüber der antiochenischen LXX den Vorzug. Dementsprechend folgt nach TOLONI die LXX exakt dem MT, 51-53: "... e rimosse i *chōmarim* (= falsi sacerdoti) ... e bruciavano incenso sulle alture...".

mit" bedeuten. Der hebräische Sprachgebrauch, der der griechischen Wiedergabe zugrundeliegt, weist nach alledem auf die (levitischen) Priester des Tempels hin, die die Aufgabe des Rächerns erhalten.

Da im zweiten Satz von V. 5 hinzugefügt werden wird, dass sie dem Baal, der Sonne, den Wandelsternen und dem ganzen Himmelsheer Rauchopfer darbrachten, ist im übrigen nicht eindeutig gesagt, ob die Könige von Juda solche heidnische Opfer befohlen hatten. Das scheint jedoch das Wahrscheinliche zu sein.

V. 5 berichtet demgemäss in der ursprünglichen LXX, dass sich manche Priester hergegeben hatten, dem Befehl der Könige von Juda Folge zu leisten, sowohl an Stätten ausserhalb des einen rechtmässigen Heiligtums von Jerusalem Rauchopfer aufsteigen zu lassen als auch diese Rauchopfer heidnischen Gottheiten zu weihen. Das ist ein schwerer Vorwurf an die levitischen Priester Jerusalems. Sie hatten sich an der Idolatrie der Könige von Juda beteiligt. Sie waren unter dieser Hinsicht nicht anders als die Priester von Samarien, 1 Kön 12; 2 Kön 17.

Zusammengefasst ergibt der Vergleich der beiden Textfassungen folgende gewichtige Differenzen: erstens setzten die Könige von Juda nach dem MT einen neuen, unrechtmässigen Klerus ein, den er כמרים nennt (d.h. wie gesagt so etwas wie Pfaffen), während sie der LXX zufolge legitimen levitischen Priestern den Befehl erteilten, an Stätten ausserhalb des rechtmässigen Jerusalemer Heiligtums Rauchopfer darzubringen, worauf die Priester solche Rauchopfer denn auch tatsächlich darbrachten, und zwar nicht nur JHWH, sondern ebenso heidnischen Göttern. Der MT klagt somit falsche, unrechtmässige Priester an, die LXX dagegen Mitglieder der einzigen, rechtmässigen Priesterschaft. Nach dem MT gab es zwei Priesterschaften, eine ursprüngliche und rechtmässige und eine neue, von den Königen von Juda unrechtmässigerweise gestiftete, analog zu der von Jerobeam unrechtmässig gestifteten Priesterschaft, 1 Kön 12:31; 13:33. Für die LXX gab es nur eine einzige rechtmässige Priesterschaft, in deren Rängen jedoch Priester waren, die dem Befehl der Könige von Juda nachkamen, heidnischen Göttern Rauchopfer darzubringen.

Zweitens beseitigt der MT den Zweifel, der an den Priestern von Jerusalem in V. 4 wegen der Aufbewahrung von heidnischen Kultgeräten im *Hekal* JHWHs bei der Leserschaft des Berichtes hatte aufsteigen müssen. Nein, die Priesterschaft hatte damit nichts zu tun; es waren die "Priester" der Könige von Juda, die daran schuldig waren, wie es V. 5, erster Satz, deutlich machte. Demgegenüber belastet die LXX die Priesterschaft JHWHs schwer. Unter ihren Mitgliedern gab es solche Priester, denen die Könige von Juda befahlen, an andern Stätten als im Jerusalemer Heiligtum Weihrauchopfer abzubrennen. Diesem unrechtmässigen Befehl ka-

men sie nicht nur nach, sondern sie beteiligten sich dazu noch an Rauchopfern für heidnische Götter. Unter den Jerusalemer Priestern hatten dergestalt mehrere schwer versagt hinsichtlich des vom Deuteronomium vorgeschriebenen Kultes.

Drittens ist die Syntax der zwei Sätze, die V. 5 enthält, in MT und LXX verschieden, und diese Differenz schafft die beiden sehr unterschiedlichen Inhalte der beiden Textfassungen von MT und LXX.

Viertens ist ein weiterer, schwer ins Gewicht fallender Unterschied zu nennen, der freilich nur implizit angedeutet ist. Dem MT zufolge opferte man Weihrauch "in den *במות* in den Städten Judas und rund um Jerusalem", während nach der LXX dieser Weihrauch "in den *במות* und in den Städten Judas und in der Bannmeile Jerusalems" dargebracht wurde. Für die LXX liegen die Kulthöhen nicht in den Städten Judas und in der Umgebung Jerusalems, da die Konjunktion "und", *καὶ*, die *Kulthöhen* mit den Ortschaften Judas und der Umgebung Jerusalems als eine dritte Stätte von Weihrauchopfern zusammenzählt. Wo lagen aber dann diese Kulthöhen, da sie sich weder in den Städten Judas noch vor der Stadt Jerusalem befanden? Die Antwort drängt sich auf: die Kulthöhen für solche Räucherungen lagen in Jerusalem. Nach der LXX räuchernten die Priester JHWH, Baal und den Gestirngottheiten in den Kulthöhen in Jerusalem selbst! Der heidnische Kult, an dem sich JHWHs Priester auf das Geheiss von gewissen Königen Judas beteiligten, wurde auch in Jerusalem selbst gefeiert, nicht nur draussen auf dem Land. Dem ist nicht so nach dem MT, da er durch seine Formulierung: "man opferte in den Kulthöhen in den Städten Judas und in der Umgebung von Jerusalem" deutlich macht, dass die Kultstätten, Stätten des Weihrauchopfers an zwei Orten zu finden waren: in den Städten Judas und im Weichbild Jerusalems, aber — das folgt daraus — nicht in Jerusalem selbst. Die synkretistischen Weihrauchopfer für JHWH und heidnische Götter zugleich, die "man darbrachte" (V. 5, zweiter Satz), hatten sich nicht bis nach Jerusalem vorgewagt. Sie waren draussen auf dem Land und vor der Stadt geblieben. Das Lächerliche der heidnischen Weihrauchopfer ist somit für den MT weniger schwer als für die LXX, sowohl was den *Ort* anlangt (Jerusalem, auf das JHWH seinen Namen gelegt hat!), wo sie angezündet wurden, als auch hinsichtlich der Räucherer, die ja nach der LXX aus der echten JHWH Priesterschaft stammten.

Der MT wehrt wie in V. 4 so auch in V. 5 eine Schuld der levitischen Priesterschaft ab, die in der Beteiligung an heidnischen Kulturen und an JHWH-Kulthöhen ausserhalb des einzigen rechtmässigen Tempels in Jerusalem bestand, eine Schuld, die die Priester nach der LXX allerdings auf sich geladen hatten. Im MT sind die Könige von Juda (wohl Ahas,

Manasse, Amon) die Hauptschuldigen, weil sie den heidnischen Kult selber pflegten und dafür einen eigenen Klerus einsetzten. In der LXX fanden die jüdischen Könige für ihre heidnischen Kulte bereitwillige Helfer unter den rechtmässigen Priestern des Tempels von Jerusalem. Wird zudem in Rechnung gestellt, dass sonst ausser in 2 Kön 23:5 nirgends der Vorwurf an die Adresse der Könige von Juda erhoben wird, sie hätten eine illegitime Priesterschaft ins Leben gerufen, verstärkt sich die Wahrscheinlichkeit, der für die Jerusalemer Priesterschaft günstigere MT sei als Umarbeitung der Textfassung der hebräischen Vorlage der LXX entstanden, um deren unvorteilhaftes Bild der JHWH-Priesterschaft durch eine positive Darstellung zu ersetzen.

#### 9.4 "Beurlauben" oder "verbrennen" in 2 Kön 23:5 LXX

Eine letzte Textdifferenz in V. 5 bedarf noch der Erörterung. Dem ersten Verb des MT, וְהַשְׁבִּית, "und er beurlaubte" in V. 5 entspricht in der LXX der Ausdruck: καὶ κατέκαυσεν, "und er verbrannte". Nur Hs g (= Rahlfs Verzeichnis Nr. 158) hat καὶ ἔπαυσεν. Das ist die Handschrift B. VI. 22 der Universitätsbibliothek Basel, die ursprünglich dem Dominikanerkloster von Basel gehört hatte und welche Kardinal Johannes von Ragusa (Ivan Stoikovic O.P.), Teilnehmer am Baslerkonzil, gest. 1443, seinen Mitbrüdern in Basel hinterliess.

Die Pergamenthandschrift stammt aus dem 13. Jh. Eine solche vereinzelte und späte Handschrift kommt gegen das Zeugnis aller andern Handschriften und der *Vetus latina* (erhalten bei Lucifer von Cagliari) natürlich nicht auf. Dennoch bleibt ein Zweifel an der Echtheit der Mehrheitslesart καὶ κατέκαυσεν trotz ihres gewiss sehr hohen Alters.

Für sie spricht, dass sie sich von der Lesart des MT unterscheidet. Das Gewicht der Überlieferung drängte zur Angleichung des griechischen Textes an den hebräischen. Zwischen den beiden Formen κατέκαυσεν und κατέπαυσεν ist die Möglichkeit der Verwechslung im Griechischen gross (ein Buchstabe  $\pi \rightarrow \kappa$ ), nicht jedoch zwischen den entsprechenden Verben im Hebräischen. Das Verb καὶ κατέκαυσεν kommt in 2 Kön 23:4 unmittelbar davor und in V. 6 danach, ferner in V. 11 (2 mal), 15, 16, 20 vor. Καταπαύω ist in der LXX als Äquivalent von נָחַ, aber auch von שָׁבַח *qal* und *hifil* gut bezeugt. Eine sehr alte Verwechslung zwischen κατέπαυσεν und κατέκαυσεν wäre durchaus denkbar, zumal der Abschnitt das Verb καὶ κατέκαυσεν siebenmal gebraucht. Sachlich wäre die Verbrennung als Strafe von abtrünnigen levitischen Priestern indessen durch keine Bestimmung in der Tora begründet. Aber es könnte an die Analogie mit einer unwürdigen Priestertochter, die sich zur Dirne macht, gedacht werden: diese muss durch Verbrennung bestraft werden, Lev



21:9. Analog dazu müsste ein unwürdiger Priester, der sich durch Götzendienst in übertragenem Sinn prostituiert, verbrannt werden.

Es spricht daher nach alledem einiges dafür, dass ein ursprünglicher Ausdruck καὶ κατέπαυσεν irrtümlich in καὶ κατέκαυσεν verschrieben wurde. Beim Fehlen von Zeugen wäre diese Annahme aber eine reine Konjektur. Immerhin sei in umgekehrtem Sinne darauf hingewiesen, dass Joschija die Priester der heidnischen Kulthöhen in Samarien niedermetzte, 2 Kön 23:20. Die noch strengere Bestrafung der JHWH-Priester, die sich des Räucherns für heidnische Götter schuldig gemacht hatten, würde sich in Analogie zur Todesstrafe für die nicht-levitischen Priester der heidnischen oder synkretistischen Kulthöhen (2 Kön 17:29-32) gut erklären. Es ist daher wohl alles in allem doch besser, das einhellige Zeugnis der LXX zu bewahren und bei der schrecklicheren Lesart "und er verbrannte" zu bleiben. Warum aber hätte der MT die mildere Form "stoppen, beurlauben" gewählt? Der Grund würde darin liegen, dass ihm zufolge keine legitimen levitischen Priester zum Götzendienst abgefallen sind, sondern dass "Götzenpaffen", die nie etwas mit der levitischen Priesterschaft zu tun gehabt hatten, an der Ausübung ihres Kultes gehindert werden müssen. Apostasie echter Priester ist viel gravierender als ein von irgendwelchen obskuren Leuten ausgeübter Götzendienst.

## 10. Sonnenpferde und Dachaltäre des Königs Achas, 2 Kön 23:11-12

### 10.1 Sonnenpferde in der antiochenischen LXX

2 Kön 23:11 unterscheidet sich in der antiochenischen LXX erheblich vom MT. Die Stelle lautet dort: "Und er (nämlich Joschija) verbrannte die Pferde, welche die Könige von Juda der Sonne im Eingang des Hauses des Herrn geweiht hatten (ἀνέθηκαν) bei der Schatzkammer Natans, des Eunuchen des Königs, desselben, der (oder derselben, die) in *Pharurim* war. Und den Wagen der Sonne verbrannte er im Feuer im Hause (d.h. im Tempel) von Beth-On, das die Könige Israels als Kulthöhe dem Baal und dem ganzen Himmelsheer erbaut hatten." Die andern Zeugen der LXX folgen dem MT viel genauer, abgesehen vom ersten Verb, κατέκαυσεν an der Stelle von וישבית, das alle Zeugen der LXX aufweisen, und dem Ausdruck "im Eingang", קבא (oder בקבא) anstatt קבא.<sup>63</sup> Da die Lesart der lukianischen oder antiochenischen LXX hier vom MT weiter entfernt ist als die der andern Textzeugen der LXX, aber einen guten, wenn-

<sup>63</sup> TOLONI, "Per non entrare", 160-163, untersucht die LXX zu diesem Vers. Er folgt im Wesentlichen dem von Rahlfs gegebenen Text und erwähnt die Lesart der lukianischen bzw. antiochenischen LXX nicht. Vgl. TOLONI, "La locuzione",

gleich eher schwer zu deutenden Sinn ergibt, und da sie einer hebräischen Vorlage entsprechen kann, muss sie in einer ersten Einschätzung jedenfalls als die Form der ursprünglicheren LXX gelten, anders als jene der andern Zeugen, weil deren Form dem MT stärker angeglichen ist.

V. 11 besteht in der nach alledem ältesten greifbaren, unassimilierten Form der LXX aus zwei Sätzen. Der erste berichtet die Beseitigung von Pferden, die die Könige von *Juda* im Eingang des Jerusalemer Heiligtums der Sonne geweiht oder für sie aufgestellt hatten, ἀνέθηκαν, während der zweite die Verbrennung des Sonnenwagens im Tempel von Beth-On erzählt, einem Tempel, den die Könige von *Israel* als Kulthöhe für den Baal und die Astralgottheiten gebaut hatten. Der Vers blickt somit auf *Juda* und auf *Israel*, deren Könige sich beide in ähnlicher Weise schuldig gemacht haben. Diese beiden Sätze bedürfen nun einer näheren Untersuchung.

### *10.2 Der erste Satz von 2 Kön 23:11 in der ursprünglichen LXX*

König Joschija verbrannte diese Pferde, die die Könige von *Juda* im Eingang des Hauses JHWHs bei der Schatzkammer des königlichen Beamten Natan für die Sonne aufgestellt oder ihr geweiht hatten. Diese präzisen Ortsangaben lassen auf eine statische Anwesenheit solcher Pferde schließen. Es handelt sich somit eher um Bilder oder Statuen von Pferden, zumal sie ja verbrannt wurden. Eine Verbrennung lebendiger Pferde ist schwer vorstellbar. Auf Bilder von Pferden weist ferner das Verb ἀνέθηκαν hin.

Fasst man es in der Bedeutung von "aufstellen", wie in 1 Sam 31:10 (für שם), 2 Sam 6:17 (für יצו hif), oder im Sinne von "weihen" wie in Lev 27:28,29; Mich 4:13 (für חרם hif oder hof), weist beides auf eine Sache, also auf ein Bild, nicht jedoch auf ein lebendiges Pferd hin. Übrigens verleiht der Kontext von 1 Sam 31:10 und 2 Sam 6:17 ebenfalls dem dort geschehenden Hinlegen und Hinstellen, das die LXX mit ἀνατιθέναι ausdrückt, die Bedeutung der Übergabe an eine Gottheit. In 2 Kön 23:11 meint somit das Verb ἀνέθηκαν desgleichen, die Könige haben Pferdebilder als Votivgabe an die Sonne im Tempel von Jerusalem selbst aufstellen lassen, und zwar im Eingang, nahe bei dem Amtsraum eines königlichen Beamten mit dem Namen Natan.

Wer waren diese Könige von *Juda*? Manasses kultische Verirrungen hat der Erzähler in 2 Kön 21:3-7 geschildert, aber die Aufstellung von Votivbildern von Pferden für die Sonne kam in seiner Schilderung der von ihm verursachten Missstände nicht vor. Amon hat in seiner kurzen Regierungszeit von zwei Jahren nicht viel an kultischen Missgriffen tun können; jedenfalls sagt der Berichterstatter nur, dass er genau in den Bahnen

weiterging, die sein Vater vorgezeichnet hatte, 2 Kön 21:19,21. So drängt sich die Vermutung auf, auch unter Ezechias (Hiskija) könnte es möglicherweise diese Votivpferde schon gegeben haben, sodass auch er für solche Votivpferde Mitverantwortung trüge. Ein Schatten würde auf diesen frommen König fallen.

### 10.3 Tempel mit Sonnenwagen in Beth-On

Der zweite Satz führt die Leserschaft nach Israel in die Stadt Beth-On. Dies überrascht, weil in 2 Kön 23:1-3 und 4-11 (erster Satz), 12-14 der Schauplatz von Joschijas Reformen ausschliesslich Jerusalem und Juda ist. V. 11 (zweiter Satz) fällt daher aus dem geographischen Rahmen. Aber er hängt mit dem ersten Satz inhaltlich zusammen. So wie in Jerusalem die Könige von Juda die Sonne, Baal und das Himmelsheer verehrten, so taten es die Könige von Israel in Beth-On. Die Herrscher in Juda sind um keinen Deut besser als jene von Israel.

In Beth-On gab es einen Tempel, der dem Baal und dem ganzen Himmelsheer geweiht war. Diese Aussage ist in den griechischen Zeugen der antiochenischen LXX durch ein Homoiarkton (zwei Wörter mit gleichem Anfang) verschwunden, aber in der *Vetus latina* bei Lucifer von Cagliari fast vollständig erhalten geblieben. Bei ihm lautet das Zitat in der Tat wie folgt: *combussit in igne in domo domus quam aedificaverunt reges Israel excelso illi Baal et omni militiae coeli*, was heisst: "er verbrannte (den Sonnenwagen) im Feuer im Hause (d.h. im Tempel) von Beth-On, das die Könige von Israel dem höchsten Baal und dem ganzen Himmelsheer gebaut hatten". Die Wendung "in domo domus quam" entspricht in der Tat der griechischen Vorlage: ἐν τῷ οἴκῳ οἴκου ὧν, das aller Wahrscheinlichkeit nach aus ἐν τῷ οἴκῳ οἴκου ὦν ὧν entstand. Die griechischen Zeugen der lukianischen LXX haben alle das Wort οἴκου fallen lassen, weil sie es in diesem syntaktischen Zusammenhang nicht verstanden (und wohl kaum verstehen konnten). Es ist ja auch nur zu verstehen, wenn man darin das hebräische (און) בית erkennt. Der Übersetzer der *Vetus latina* (oder eventuell Lucifer) haben ihrerseits den Namen ὦν nicht verstanden und ihn als Dittographie für das Relativpronomen ὧν (oder ᾧ in Kontraktion) gedeutet, wie es die griechische Hs 82 tat. Weiter hat die *Vetus latina* wohl ὑψηλῶ statt ὑψηλόν gelesen. Der Akkusativ ist aber das Richtige, weil die במה, ὑψηλόν, am wahrscheinlichsten als Apposition zu ἐν τῷ οἴκῳ ὦν ὧν, "im Heiligtum (von Beth-On)" zu verstehen ist: "im Heiligtum von Beth-On, das die Könige von Israel als Kulthöhe gebaut hatten". Der zweite Satz von V. 11 in der antiochenischen, wohl alten LXX lautete nach alledem ursprünglich: "und den Wagen der Sonne ver-

brannte er im Feuer im Tempel von Beth-On, den die Könige von Israel als Kulthöhe für den Baal und das ganze Himmelsheer gebaut hatten."

Es ist leicht einzusehen, dass sowohl dieser zweite Satz wie auch der erste in V. 11 einer hebräischen Vorlage entsprechen können. Beide sind ohne Schwierigkeit ins Hebräische rückübersetzbar, unerachtet einer unerheblichen Unschärfe (*ἀνατιθέναι* mag שים יצג oder חרם entsprechen). Ferner ist es bei der Seltenheit des Ortsnamens Beth-On im A.T. unwahrscheinlich, hier einen Redaktor am Werk zu vermuten, der den zweiten Satz von V. 11 nachträglich geschmiedet und hier eingetragen hätte, weil ein solcher weniger leicht auf eine so abgelegene Idee wie die eines israelitischen *Tempels* für Baal und Astralgötter in Beth-On verfiel, der in der ganzen Bibel überhaupt nie sonst Erwähnung findet!

Ist mit Beth-On der gleiche Ort wie Beth-Awen gemeint? Im Zwölfprophetenbuch ist (Beth-)Awen in der LXX in der Tat immer als (Beth-)On vokalisiert: Hos 4:15; 5:8; 10:5,8; Am 1:5. Das legt die Vermutung nahe, *Beth-Awen* ("Frevelhausen") sei eine kakophemische Vokalisierung für *Beth-On* ("Wohlstandshausen"), und der ursprüngliche Name sei in Wirklichkeit *Beth-On*. Eines ist sicher: Beth-On ist nicht mit Bethel identisch. Dieses mag im MT möglicherweise unter dem abschätzigen Übernamen Beth-Awen, "Haus der Verderbtheit" gemeint sein, wie es manche Ausleger für Hos 4:15; 5:8; 10:15 annehmen möchten. (Diese Annahme ist jedoch alles andere als sicher.) Viel wahrscheinlicher ist es nach alledem, dass Beth-Awen ein kakophemischer Name für Beth-On ist. Denn die von der LXX vorausgesetzte Vokalisierung *ἴα* schliesst eine abschätzige Anspielung auf Bethel aus. Es ist eine andere Örtlichkeit als Bethel, und sie ist in Israel gelegen, vielleicht identisch mit Beth-Awen in Jos 7:2; 18:12; 1 Sam 13:5; 14:23, das wohl in ursprünglicher Vokalisierung Beth-On hiess und erst infolge einer tendenziösen, späteren Vokalisierung zu Beth-Awen umgewandelt wurde.

Als Ergebnis lässt sich festhalten, dass nach dem Zeugnis der alten LXX und ihrer hebräischen Vorlage sowohl die jüdischen als auch die israelitischen Könige den Sonnengott verehrten, diese in Beth-On in einem von ihnen erbauten Tempel, in dem ein Sonnenwagen als Kultsymbol stand, jene in Jerusalem mit Motivbildern von Pferden, die in einem Tempeleingang angebracht waren. Beide Königreiche sind in dieser Sünde gleich. Motivbilder von Pferden im Tempel von Jerusalem, der Sonnenwagen im Tempel von Beth-On und eben dieser dem Baal und den Astralgöttern geweihte Tempel werden in der ganzen Bibel nur hier erwähnt. Sie sind nicht von andern Stellen geborgt und hier eingefügt worden. Der Ortsname Beth-On in dieser Vokalisierung mag alt sein, da sonst nur noch

Beth-Awen belegt ist, das doch eher den Eindruck einer sekundären Vokalisierung macht.

#### 10.4 Sonnenpferde in 2 Kön 23:11 im MT

Wie in der LXX zerfällt V. 11 in zwei Sätze, die aber beide im Heiligtum von Jerusalem spielen. Dementsprechend werden auch die Könige von Israel nicht genannt. V. 11 erster Satz lautet im MT: "und er (nämlich Joschija) hörte auf mit den Pferden, die die Könige von Juda der Sonne gegeben hatten (וַיִּשְׁמַע), ins Haus JHWHs zu kommen zum Amtsraum Natan-Meleks, des 'Eunuchen', der in den *Parwarim* war." König Joschija vernichtete die Pferde nicht, sondern "setzte ihnen ein Ende" (וַיַּשְׁבֵּה). Von diesem Verbum הִשְׁבִּית hängt syntaktisch die Infinitivkonstruktion מֵבֵא ab, "vom Kommen" oder "vom Eintreten in", was bedeutet: er liess das Kommen oder Eintreten der Pferde aufhören. Diese Formulierung der Kultmassnahme Joschijas impliziert lebende Pferde, die zum Hause JHWHs kommen oder dort eintreten. Es sind der Sonne "gegebene" Pferde, d.h. wohl dem Sonnengott von den Königen von Juda geweihte, lebende Pferde, die ins Haus JHWHs kommen, allem Anschein nach im Rahmen eines kultischen Zugs oder einer Prozession. Sie traben dort bis zu dem bezeichneten Punkte, nämlich dem Amtsraum des Beamten Natan-Melek, der in den *Parwarim* ist.<sup>64</sup>

Der zweite Satz in V. 11 ist im MT kurz: "und die Wagen der Sonne verbrannte er (d.h. Joschija) im Feuer". Dem Plural der Pferde in Satz 1 entspricht der Plural der Wagen in Satz 2. Beide, Pferde und Wagen, sind der Sonne heilig oder geweiht. Daraus folgt, dass der MT einen Zug mit von Pferden gezogenen Wagen meint, der sich bis zu König Joschijas Reform in den Tempel hinein bewegte. Das Verbum "er hörte auf", "er stellte ab" setzt eine wiederholte Prozession voraus, einen Brauch, der regelmässig vollzogen wurde, und der in einer Wagenprozession mit Pferden zu Ehren des Sonnengottes bestand. Die Pferde wurden nicht getötet, als Joschija diesen Kultbrauch abstellte, nur die Wagen wurden dem Feuer übergeben.

#### 10.5 Prozessionen mit Pferden und Wagen

Wo gab es Prozessionen zu Ehren der Sonne oder auch anderer Gottheiten, in denen Pferde und Wagen mitzogen? Die hellenistische Welt kannte solche Prozessionen mit Pferden und Wagen, z.B. wird von Seleukos I. berichtet, er habe in Daphne bei Antiochia ein Fest zu Ehren Apollos gestiftet, bei welchem Antiochus IV. Epiphanes 167 v.Chr. nach seinem Sieg über Ägypten eine *Pompa*, eine Prozession einführte. Sie bildete

<sup>64</sup> So auch TOLONI, "Per non entrare", 147f., 154.

den folgenden Umzug: Infanterie, Kavallerie, Streitwagen, Elefanten, dann die andern Prozessionsteilnehmer, Epheben, Kinder und Götterbilder.<sup>65</sup> Die griechischen und hellenistischen Prozessionen begaben sich zu einem Heiligtum zu einem Opfer, und nach dem Opfer gab es Wettkämpfe, die sog. Agone. Aber Pferde standen schon in assyrischer Zeit mit der Sonne in Beziehung, wie die geflügelten Sonnenscheiben auf Pferdegeschirren zeigen.<sup>66</sup> Prozessionen mit Pferden und Wagen zu Ehren der Sonne mag es in mehreren Epochen und an verschiedenen Orten im alten Vorderasien gegeben haben.<sup>67</sup>

#### *10.6 Dach und Obergemach oder Dächer und Obergemächer? Achas oder die Könige Judas? 2 Kön 23:12a*

Die verwerfliche Kultübung in 2 Kön 23:12 hat im MT als Schauplatz Altäre auf dem Dach des Obergemachs von Achas, welche die Könige von Juda gemacht hatten. Das Verbum "machen", עשה, hat in solchem Kontext des unstatthaften Kultes fremder Götter den Sinn des selbstherrlich erfundenen Götzendienstes ohne göttliche Ermächtigung, wie 1 Kön 12:28-33 zeigt, wo עשה 9 mal vorkommt, um die Stiftung illegitimer, nicht von JHWH selbst angeordneter Kulteinrichtungen zu bezeichnen. Das in der Relativpartikel אשר implizierte Akkusativobjekt des Satzes: "die Könige von Juda hatten gemacht" ist "die Altäre (die auf dem Dach des Obergemachs Achas' stehen)". Das ergibt sich eindeutig aus dem gleich folgenden, ganz parallel gebauten Satz: "und die Altäre, die Manasse gemacht hatte in den zwei Vorhöfen...".

Der Erzähler rügt dementsprechend im MT mehrere Altäre, die auf dem Dach des Obergemachs Achas' standen, welche von den Königen von Juda gebaut worden waren. Auf diesem einen Dach muss man sich eine kleine Kultplattform, eine Art Dachzinne mit mehreren Altären vorstellen. Die Dachzinne ist die Achas', wohl des Königs Achas von Juda, aber da der Titel König fehlt, ist die Identität dieses Achas doch nicht völlig gewiss.<sup>68</sup>

Nach der antiochenischen LXX befanden sich die Altäre auf den Dächern der Obergemächer des Königs Achas, und diese Altäre hatte Achas gemacht. Wegen der Parallele mit dem gleich folgenden, symmetrischen Satz: "und die Altäre, die Manasse in den beiden Vorhöfen ... gemacht hatte" ist es auch hier eindeutig, dass das, was König Achas errichtet hatte,

<sup>65</sup> BÖMER, Art. "Pompa", 1878-1994, bes. 1954-1955.

<sup>66</sup> Freundlicher Hinweis von Dr. Jürg EGGLER, Freiburg.

<sup>67</sup> TOLONI, "Per non entrare", 155-158, diskutiert assyrische, syro-palästinensische und sogar israelitische Wurzeln des Sonnenkultes.

<sup>68</sup> BARTHÉLEMY, CTAT, 419.

die Altäre waren. Der Titel "König Achas" fällt hier *expressis verbis*. Nach dieser Fassung der LXX, die ohne die leiseste Spannung auf eine hebräische Vorlage zurückgeführt werden kann, gab es mehrere Dachzinnen über den Obergemächern von König Achas, von denen jede eine Kultstätte mit wahrscheinlich jeweils einem Altar darstellte. Diese Kultstätten auf den Dachzinnen hatte der König Achas "gemacht", d.h. aus eigener Machtvollkommenheit ohne Legitimierung durch JHWH gegründet.

Folgende Überlegung lässt es als wahrscheinlich erscheinen, dass die im Griechischen erhaltene Form ursprünglicher als jene des MT ist. Wenn Achas, der Vater Hiskijas, diese verwerflichen Heiligtümer gegründet hat, lässt sich die Frage nicht abweisen, warum sie während der Regierungszeit Hiskijas in grösserer Zahl (Plural!) fortbestanden haben, sodass ihnen erst Joschija ein Ende setzen musste? Ein Schatten fällt auf Hiskija, der entgegen der Aussage von 2 Kön 18:4 diese mehrfachen Dachzinnen-Altäre im Hause seines Vaters (also in seinem eigenen Haus!) oder sogar im Tempel JHWHs bestehen liess. Diese schwer verständliche Duldung heidnischer Kultstätten auf mehreren Dachzinnen in Jerusalem durch Hiskija ist im MT verschwunden. Dort gibt es eine einzige solche Dachzinne mit mehreren Altären, die einem Achas gehörte (vielleicht nicht dem König Achas, sondern einem gleichnamigen Unbekannten, also möglicherweise in einem Privathaus, weder im Königspalast noch im Tempel), und deren Altäre nicht dieser Achas, sondern die Könige Judas errichtet hatten.<sup>69</sup> Unter diesen kann man Manasse und Amon verstehen.

Es ist nicht anzunehmen, ein Tradent sei von der Fassung des MT, der in Harmonie mit 1 Kön 18:4 steht, zur Erzählung der LXX übergegangen, die die Könige von Juda Achas und Hiskija belastet und das religiöse Vergehen des unerlaubten Kultes der Himmelsgötter durch die Vielzahl der Altäre und Zinnen erschwert.

### 10.7 Wo befand sich das Obergemach oder die Obergemächer in 2 Kön 23:12b?

Dem MT zufolge, 2 Kön 23:12, riss König Joschija die Altäre ab, entfernte sie<sup>70</sup> "von dort" und warf ihre Asche in den Kedronbach. Die Ortsbestimmung "von dort" bezieht sich auf die Vorhöfe des Hauses JHWHs, aber auch auf die Dachzinne des Obergemachs Achas', denn es sind die

<sup>69</sup> Erst durch den Vergleich mit der LXX fallen die Unschärfen im MT auf. Daher kann das von BURNEY, *Notes*, 360, angeführte Argument einer Spannung zwischen Tempelzinnen und Obergemach des Achas nicht genügen, um עליות אחדות als Glosse zu erklären. Vgl. auch STADE-SCHWALLY, *Kings*, 295. Anders ŠANDA, *Könige*, 348.

<sup>70</sup> Die Bedeutung des hebräischen Ausdrucks ירץ משם wird kontrovers diskutiert. Vgl. STADE-SCHWALLY, *Kings*, 295. Nach BURNEY, *Notes*, 360, ist das Verb als Imperfekt qal von רצץ zu deuten.

Altäre beider Orte gemeint. Die Wendung "von dort" ist somit auf zwei Orte zu beziehen: auf die Vorhöfe und auf die Dachzinne. Man muss daher verstehen: je von dort. Die LXX weist hier einen Textüberschuss<sup>71</sup> auf, denn nach dem Satz: "und er riss sie von dort weg" fährt sie weiter: "und schaffte sie fort und zerrieb sie", worauf dann der mit dem MT gemeinsame Schlusssatz des V. 12 folgt: "und er warf ihren Staub (oder Schutt) in den Kedronbach". Die beiden zusätzlichen Akte Joschijas in der LXX, nämlich die Fortschaffung der Altäre und ihre Zertrümmerung, lassen sich ohne Schwierigkeit auf eine hebräische Vorlage zurückführen. καὶ ἐξήνεγκεν αὐτὰ entspricht 𐤒𐤕𐤁𐤀 mit Suffix wie z.B. oben in 2 Kön 23:6, ebenso in 2 Kön 10:22,26; 24:13; Ex 4:7; Lev 16:27 usw., während συντρίβω Äquivalent des hebräischen שבר in einem seiner *genera* (qal, piel, nifal) ist, z.B. 2 Kön 23:14 sowie 1 Kön 19:11; 2 Kön 11:18; 25:13 usw. Die Zertrümmerung oder besser Zerstoßung von heidnischen Statuen, Stelen und Altären zu staubkorngrossen Trümmerbruchstücken schildert der Erzähler von besonders anstössigen idolatrischen Gegenständen aus Metall oder Stein, die nicht wie hölzerne oder gewirkte Objekte verbrannt werden können (Verbrennung von solchen Gegenständen z.B. in 2 Kön 10:26; 23:4,6,11): Zertrümmerung ist der Fall in 2 Kön 18:4; 23:14, vgl. auch Ex 23:24; 34:13; Dt 7:5; 12:3; Ri 2:2 usw.

Warum werden hier in der hebräischen Vorlage der LXX diese Altäre aber nicht einfach niedergerissen, wie es im MT geschieht? König Joschijas Technik der Beseitigung heidnischer beweglicher oder unbeweglicher Kulteinrichtungen war nach 2 Kön 23:4-20 die folgende: was sich im Hause JHWHs selbst vorfand, wurde zu Staub oder Asche gemacht, und diese wurde zum Kedronbach weggeschafft, damit dieser sie ins Salzmeer fortschwemmte: V. 4,6,11, während die Heiligtümer ausserhalb des Tempels und der Stadt Jerusalem zuerst zerstört und dann verunreinigt wurden: V. 10,13-20. Solche Verunreinigungen führte Joschija bei idolatrischen Kultstätten in der Stadt Jerusalem selbst begreiflicherweise keine durch, wohl aber in den Städten Judas und natürlich in Samarien: V. 8,10,15-20. Denn durch Verunreinigung wurde der Fortbestand der Heiligtümer verunmöglicht, während er Jerusalem nicht verunreinigen und kultisch ungeeignet machen wollte.

Bei diesem Gesamtbild von Joschijas Beseitigung heidnischer Kulteinrichtungen legt der vollere Ausdruck der LXX die Annahme nahe, dass die zu Staub zerstoßenen und in den Kedron geworfenen Altäre alle im Tempel JHWHs gestanden waren, auch jene der Dachzinnen über Achas'

<sup>71</sup> STADE-SCHWALLY, *Kings*, 295, erwähnt den Textüberschuss der lukianischen LXX ohne Diskussion. Nach seiner Auffassung bietet diese LXX generell einen expandierenden Text!



Obergemächern. Denn vom Heiligtum im Stadttor, also innerhalb Jerusalems berichtet der Erzähler nur, dass es zerstört wurde, V. 8, während er von allen heidnischen Kultgegenständen im Tempel, und nur von ihnen, registriert, dass König Joschija sie verbrannte, pulverisierte und zum Kedronbach hinabschaffte, V. 4,6, vgl. V. 11. Die LXX legt demgemäss die Annahme nahe, dass sich die Obergemächer Achas' nicht in seinem Hause befanden, sondern im Tempel JHWHs! Manasse hatte Altäre bloss in den Vorhöfen, Achas aber sogar auf den Dachzinnen des Tempelhauses selbst gebaut, von denen nicht berichtet wird, dass schon Hiskija sie beseitigt hätte.

In dieser Perspektive ist es ebenfalls unwahrscheinlich, dass ein Redaktor den im Hinblick auf Götzendienst in Jerusalem gemässigten Bericht des MT, in dem auf der einen Seite die Identität Achas' nicht eindeutig festgelegt ist und auf der andern die einzige in Jerusalem vorhandene Dachzinne mit heidnischen Altären in keiner ausdrücklichen Verbindung zum Tempel steht, umgewandelt hätte zu einer Fassung wie die der LXX, wo es eindeutig König Achas ist, der solche heidnische Altäre auf mehreren Zinnen auf dem Tempeldach geschaffen hat, und wo die Art der Beseitigung der Altäre klar auf deren Standort auf den Dächern der Tempelobergemächer weist. MT belastet dergestalt Juda weniger, erstens weil er von Altären auf dem Dach des Tempelhauses nichts weiss, und nach ihm Manasse allein es gewagt hatte, in den Vorhöfen des Tempels JHWHs Altäre zu bauen, zweitens weil in ihm Hiskija keine heidnischen Altäre auf den Dachzinnen des Tempels geduldet hat, und drittens weil König Achas im Zusammenhang judäischen Götzendienstes ein Stück weit ausser Betracht zu stehen scheint. Das Gegenteil ist der Fall in der LXX: auf den Dächern des Tempelhauses standen mehrere heidnische Altäre; Hiskija hatte sie geduldet, und sein Vater, König Achas selbst hatte sie errichten lassen.

## **11. Königliche oder priesterliche Finanzgebarung im Tempel? 2 Kön 22:3-10**

### *11.1 Finanzkompetenzen im Tempel in 2 Kön 22:3-10 in der LXX*

Die berühmte Erzählung der Auffindung des Gesetzbuchs bei Renovationsarbeiten im Tempel in 2 Kön 22 par 2 Chr 34 beginnt mit einem Bericht über die Bezahlung der Arbeiter der Tempelbauhütte. Dieser Bericht liegt in drei verschiedenen literarischen Formen vor, in 2 Kön 22:3-10 in der Fassung des MT, in 4 Königsreiche (= 2 Kön) 22:3-10 in der LXX und in 2 Chr 34:8-18, wo sich MT und LXX literarisch nicht unter-

scheiden. Kann das Verhältnis dieser drei im Wesentlichen gleichen, aber in einzelnen Zügen voneinander abweichenden Erzählungen näher bestimmt und ihre Entstehung erklärt werden? Hier der Verlauf der Vorgänge nach der LXX: König Joschija erteilte in 2 Kön 22:3-4 zwei ranghohen Würdenträgern im Tempel den Befehl, das Geld der Tempeleinkünfte zu zählen. Das verwendete Verb  $\chi\omega\nu\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ , V. 3 und V. 9, bedeutet "einschmelzen", womit die Vorbereitung zur Auszahlung des dem Tempel gestifteten Geldes gemeint ist. Der Erzähler setzt demgemäss voraus, dass die Verwendung der Tempeleinkünfte in letzter Instanz vom König angeordnet wurde. Hoherpriester und "Tempelschreiber" waren dabei rein ausführende Beamte des Königs, während dieser die Entscheidungsbefugnis besass. Diese Kompetenzverteilung entsprach der Abmachung zwischen König und Priesterschaft unter König Joasch von Juda, wie sie in 2 Kön 12:5-17 berichtet wird.

Die beiden Befehlsempfänger waren der Hohepriester Hilkija, V. 4, 8; 23:4, und Schafan, der in der LXX den bemerkenswerten Titel "Schreiber des Hauses des Herrn (d.h. JHWHs)" trägt, V. 3. Diese beiden werden sich selbst in V. 9 als "Knechte" des Königs bezeichnen. Sie erfüllten denn auch den empfangenen Auftrag, wie sich der Erzähler in V. 5, im zweiten Satz ausdrücklich zu berichten beeilt: "und sie gaben es (nämlich das Geld der Tempeleinkünfte) nach dem Wort (soviel wie "nach dem Befehl") des Königs den Arbeitern an der Bauhütte des Tempels des Herrn". Der oberste Priester und der "Schreiber des Hauses JHWHs" waren klar der Autorität des Königs unterstellt. Sie handelten auf sein Geheiss hin und erstatteten ihm nach erledigtem Auftrag Bericht. Der König war offenkundig die für die Instandstellung des Tempels und die Auszahlung zuständige Instanz, während Hoherpriester und Tempelschreiber ihres Amtes als ausführende Organe walteten.

Es sei auch noch auf eine Spannung innerhalb der LXX in den Königsbüchern aufmerksam gemacht. Nach 2 Kön (4 Königreiche) 12:11 waren der "Schreiber des Königs" und der Hohepriester (in dieser Reihenfolge) mit der Aufgabe betraut, die Tempelspenden zu zählen ( $\alpha\rho\iota\theta\mu\epsilon\iota\nu$ , nicht  $\chi\omega\nu\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ , einzuschmelzen). Es war also im Gegensatz zu 2 Kön 22:3 nicht der "Schreiber des Hauses JHWHs", dem dieses Amt zufiel, sondern der Schreiber des Königs.

Wichtig für die Kenntnis der Tempelhierarchie ist übrigens die nur hier in der LXX belegte Funktion eines "Tempelschreibers". Sie wirkt echt, weil dieser Schreiber Schafan einerseits buchhalterische Aufgaben mit den Tempeleinkünften wahrnahm und andererseits das vom Hohenpriester entdeckte Gesetzesbuch sofort ausgehändigt erhielt und als erster las, V. 8. Folgerichtig fiel es ihm desgleichen zu, dem König von dessen Ent-

deckung Bericht zu erstatten und ihm das aufgefundene Buch vorzulesen, V. 9. Das alles passt vortrefflich zu einem Aufgabenbereich, wie er für einen Tempelschreiber zu erwarten ist.

Es bedarf in diesem Zusammenhang der Feststellung, dass die Vulgata ebenfalls wie die LXX einen Tempelschreiber aufweist, *scriba templi*. Sie hat also wohl in ihrer Vorlage den Ausdruck ספר בית יהוה gelesen (ספר ohne Artikel), es sei denn man rechne mit einer Kontamination durch die *Vetus latina*, die aber für diese Stelle nicht erhalten ist.

### 11.2 Finanzkompetenzen im Tempel in 2 Kön 22:3-10 im MT

Der MT unterscheidet sich in mehreren kleinen Einzelheiten von der Schilderung der Ereignisse in der LXX. Die erste Differenz ist chronologischer Art. In V. 3 gibt die LXX ein Datum für die Entdeckung des Buches im Tempel: das 18. Regierungsjahr Joschijas im 8. Monat. Während sich die Jahresangabe auch im MT findet, steht die Monatsangabe nicht im MT, übrigens auch nicht in 2 Chr 34:8 (MT und LXX). Der Grund dafür erklärt sich aus folgender Beobachtung. Nach 2 Kön 23:23 MT und LXX (= 2 Chr 35:19 MT und LXX) feierte Joschija im gleichen 18. Jahr als Abschluss seiner Kultreform das Pessachfest. Die Entdeckung des Gesetzbuches stand jedoch ganz am Anfang der Reform des Königs. Das Pessachfest des 18. Jahres wurde demgemäss nach abgeschlossener Reform gefeiert. Dieser Bericht tritt daher in Widerspruch zur Monatsangabe der LXX in 2 Kön 22:3, denn auch bei einem Jahresanfang im Herbst müsste das Pessachfest in jedem Fall vor den 8. Monat fallen.

Da es nun wahrscheinlicher ist, dass die Neuausgabe oder Bearbeitung eines Buches einen chronologischen Widerspruch behebt als dass sie ihn in die widerspruchsfreie Erstausgabe einträgt, weist die Form des MT auf Zugehörigkeit zu einer korrigierten Neuausgabe, während die LXX eher einer unkorrigierten und nicht ganz kohärenten Erstfassung entspricht.

Der zweite Unterschied zwischen dem MT und der LXX ist der erste Empfänger des königlichen Auftrags, Schafan. Dieser trägt in der Tat im MT den Titel "Schreiber" oder "Sekretär". Impliziert ist, dass er der Sekretär des Königs ist. Dies ergibt sich vor allem aus 2 Kön 12:11, wo eben für diese Funktion der Sekretär des Königs vorgesehen ist (übrigens dort nicht nur im MT, sondern auch in der LXX).

Der Ausdruck "Schreiber" ist hier in 2 Kön 22:3 artikuliert. Dadurch verändert sich die Syntax des Satzes im MT im Vergleich mit jener der LXX: der König sandte "Schafan..., den Schreiber in das Haus JHWHs", während die LXX den Ort, wohin der König "Schafan..., den Schreiber des Hauses des Herrn" hinsendet, verschweigt. Dieser wird sich jedoch eindeutig aus dem Wortlaut des Auftrags in V. 4 ergeben: "geh zum Ho-

henpriester Hilkija hinauf", und der folgende Kontext zeigt, dass der Hohepriester im Tempel war.

Der dritte Unterschied betrifft den Auftrag selbst, V. 4-7. Der König erteilt dem Hohenpriester durch seinen Schreiber Schafan keinen direkten Befehl (im Gegensatz zur LXX, wo sich der König im Imperativ des Plurals an den Schreiber des Tempels und den Hohepriester wendet: "schmelzt das Silber ein"). König Joschija lässt den Hohenpriester durch seinen Schreiber Schafan auffordern, das Geld der Tempelspenden zusammenzuzählen, wörtlich "voll zu machen" oder zu "summieren", וַיִּסַּם, V. 4, damit die Schwellenhüter, die es in Empfang genommen hatten, es an die Bauleute auszahlen können, V. 5. Der Wortlaut des königlichen Befehls umfasst V. 4-7. Im Unterschied zur LXX berichtet der MT die Ausführung des Befehls aber nicht.

Entscheidend ist der Umstand, dass der königliche Schreiber weder beim Zusammenzählen (beim Kassensturz) noch bei der Auszahlung beteiligt ist. Dies steht im Gegensatz zu 2 Kön 12:11, wo die Abmachung vorsah, dass der Hohepriester zusammen mit dem Schreiber des Königs als gemischte Behörde (König und Priesterschaft) das Geld zusammenschnüren und zählen und dann den Bauleuten selbst auszahlen, 2 Kön 12:11-12. Joschijas Schreiber hat jedoch in 2 Kön 22:4-7 nur die Rolle, dem Hohenpriester den Befehl des Königs mitzuteilen, die Beträge seien aus der Kasse der Tempelspenden auszuzahlen. Die finanzielle Transaktion selbst liegt ausschliesslich in der Hand des Hohenpriesters, der das Geld zählt, und der Schwellenhüter, die das Geld eingenommen hatten und es nun auszahlen.

Diese Beobachtung erklärt den Wechsel der Person und Verbalform in der direkten Rede des Königs in 2 Kön 22:4: "geh zu Hilkija, dem Hohenpriester hinauf, und er mache das Silber alle, וַיַּסֶּם", d.h. er entnehme das ganze Geld dem Opferstock. Nur der Hohepriester hat die Befugnis, das Geld zusammenzuzählen, um es dann an die Bauleute auszuzahlen. Schafan hat dem Priester nur diesen Auftrag zu überbringen, er solle die ganze Kasse leeren, um die Bauarbeiter zu entlönnen. Er hantiert nicht selbst mit dem Silber.

Selbst wenn man ferner die zwei Verben in der 3. Person Plural in V. 5 nicht auf die Schwellenhüter als Subjekt bezieht, sondern unpersönlich fasst, wie das z.B. die Vulgata mit dem ersten der beiden Verben getan hat (*deturque*), bleibt die entscheidende Tatsache bestehen, dass der Schreiber des Königs an der Finanzverwaltung als solcher keinen Anteil hat.

Als Ergebnis kann Folgendes festgehalten werden: im MT hat der König Joschija die Kompetenz, die Renovierung des Tempels anzuordnen.

Er tut dies, indem er seinen Sekretär zum Hohenpriester schickt, um diesem den Befehl dazu zu geben. Aber die Spendengelder des Tempels werden ausschliesslich vom Hohenpriester gezählt und vom Personal im Tempel ausbezahlt. Der Schreiber des Königs spielt bei Zählung und Auszahlung keine Rolle. Die Finanzen des Tempels werden nur von Tempelbeamten verwaltet!

Daraus mag man die Bedeutung der Wendung המפקדים בבית יהוה Partizip hofal im 1. Satz von V. 5 erkennen, das sich auf die Werkleute (עשי המלאכה) bezieht: es sind im Hause JHWHs eingesetzte oder beaufsichtigte Werkleute, also solche, die ihre Vollmacht *im Hause JHWHs* empfangen haben, d.h. wohl vom Hohenpriester und der priesterlichen Tempelaufsichtsbehörde, die die Autorität über den Tempel ausüben.

### 11.3 Finanzkompetenzen im Tempel in 2 Chr 34:8-17

Zuerst ist der zeitliche Ablauf der Ereignisse in 2 Könige und 2 Chronik verschieden, weil nach dem Chronisten Joschija als Sechzehnjähriger sich zu JHWH bekehrte, 2 Chr 34:3, und als Zwanzigjähriger die Kultreform in Jerusalem, Juda, Manasse, Simeon im Süden und bis nach Neftali im Norden begann, V. 4-7. Die Kultreform fand also vor der Entdeckung des Buches im Tempel, 2 Chr 34:15 und vor dem Bund Joschijas, V. 30-32 statt. Nach diesem Bund führte er die Kultreform in *Israel* durch, V. 33.

Zur Reform des Kults in *Juda* und zur Reinigung des Tempels veranlasste der König Joschija die Renovation des Tempels, 2 Chr 34:8. Dies war im 18. Jahr seiner Regierung. Zu diesem Zweck sandte er drei hohe *königliche* Beamte, um den Tempel zu restaurieren. Diese kamen zum Hohenpriester Hilkiya und gaben das Geld, das die levitischen Schwellenhüter überall im Lande (Manasse, Efraim, restliches Israel, Juda, Benjamin) gesammelt hatten, nach der LXX und der Vulgata auch von den Einwohnern Jerusalems, nach dem MT jedoch nur von Efraim, Manasse, dem restlichen Israel, Juda und Benjamin, aber nicht von den Jerusaleimern, V. 9.

Wem sie das Geld gaben, ist nicht gesagt. Was jedoch eindeutig ist, ist die Tatsache, dass die drei königlichen Beamten das Geld auszahlten.

Dies entspricht der Abmachung zwischen König Joasch und den Priestern in 2 Chr 24:4-14. Denn hier stellt der König (nicht wie in 2 Kön 12:10 MT und LXX der Hohepriester) den Spenden-Opferstock im Tempel auf, V. 8, und wenn er voll ist, bringen ihn die Leviten zur Behörde des Königs, אל-פקדה המלך (MT), oder zu den Beamten des Königs, πρὸς τοὺς προστάτας τοῦ βασιλέως (LXX). Ist festgestellt, dass er voll

ist, kommen der Sekretär des Königs und der Bevollmächtigte, פִּקֵּד (MT), ὁ προστάτης (LXX) des Hohenpriesters und leeren ihn, V. 11.

Im Lichte dieser Stelle ist 2 Chr 34:9-11 am besten so zu deuten: Schafan, der Schreiber, vgl. V. 18, 20, und die beiden andern Beamten, hatten das Geld aus der landesweiten Sammlung der Leviten erhalten und legten es dem Hohenpriester vor, und daraufhin zahlten sie es den im Hause JHWHs eingesetzten oder beaufsichtigten Werkleuten (siehe oben zu 2 Kön 22:5 im MT), die es den Werkleuten, die die Arbeit ausführten, auszahlten. (Nach der LXX ist die Konstruktion in V. 11 verschieden, weil das Verb "und sie gaben" nur einmal vorkommt, nicht wie im MT zweimal.)

Das Ergebnis tritt deutlich zutage: die königlichen Beamten sind die eigentlichen Verwalter der Tempelspenden. Im Falle Joaschs in 2 Chr 24:4-14 müssen die Leviten die eingegangenen Spenden den Behörden des Königs präsentieren, V. 8. Daraufhin leeren der Sekretär des Königs (an erster Stelle genannt) und der Beauftragte des Hohenpriesters die Kasse, V. 11, worauf der König (!) und der Hohepriester das Geld auszahlen. Der König entscheidet mehr als der Hohepriester über die Finanzen der Tempelspenden.

Im Falle Joschijas, 2 Chr 34:8-17, gibt es keinen Opferstock, in welchen Spendengelder geflossen waren, sondern eine Geldsammlung, die die als Schwellenhüter fungierenden Leviten in weiten Teilen des Lands durchgeführt hatten, V. 9. Dieses Geld empfangen drei königliche Beamte, die der König zum Hohenpriester gesandt hat, und sie bezahlen damit die Bauleute im Tempel. Was sie beim Hohenpriester tun, ist nicht gesagt. Wahrscheinlich ist im Licht von 2 Chr 24:11-12, dass der Hohepriester informiert wird, wieviel Geld gesammelt wurde und wie es ausgegeben wird. Aber die Verwaltung des Geldes liegt fast ganz in den Händen des Königs und seiner Beamten.

Ein weiterer kleiner Unterschied passt gut zu dieser für den MT in 2 Kön 22 — im Gegensatz zur LXX in 4 Regn 22 und zu 2 Chr 34 MT und LXX — typischen Konzentration der finanziellen Kompetenzen ausschliesslich auf die Instanzen des Tempels. Am Anfang von 2 Kön 22:9 brachte Schafan nach der LXX das Buch des Gesetzes dem König. Der griechische Text setzt aller Wahrscheinlichkeit nach das Hifil von בִּיאָה voraus. Im MT *kam* Schafan zum König (בִּיאָה qal). Im Bringen ist die Übergabe impliziert, ähnlich wie in Jer 36:14 und 20, wo die Rolle Baruchs den Behörden des Königs ausgehändigt wurde. Nach dem MT wurde dagegen in 2 Kön 22:9-10 dem König nur Mitteilung gemacht, dass das Buch gefunden wurde (הִיף hif, V. 10), und dann las Schafan es Joschija vor. In der LXX übergab Schafan das Buch anscheinend dem

König. Damit ist auch in diesem Fall angedeutet, dass in der LXX der König oberste Behörde im Tempel ist, dem das dort gefundene Buch *übergeben* wird, während der MT eine Trennungslinie zwischen den königlichen Befugnissen und denen des Tempels zieht.

Dieser Differenz entspricht auch 2 Chr 34:16, dergemäss Schafan das Buch dem König bringt (ביא hifil), weil gleichfalls nach 2 Chr 24 und 34 der König die eigentliche Autorität über die Spendengelder und somit über den Tempel selbst ausübt.

#### *11.4 Vergleich zwischen MT und LXX*

Vier Gründe sprechen zugunsten grösserer Ursprünglichkeit der hebräischen Vorlage der LXX. Erstens die Monatsangabe in 2 Kön 22:3 in der LXX, siehe oben unter 11.1. Es ist wahrscheinlicher anzunehmen, eine Neuauflage habe dieses mit dem Kontext, 2 Kön 23:23, schwer vereinbare chronologische Datum getilgt, als dass sie sich selbst einen solchen Stolperstein in den Weg legte.

Zweitens besteht in der LXX zwischen 2 Kön 12:11; 2 Chr 34:18,20 und 2 Kön 22:3 die Spannung der Amtsbezeichnung Schafans: Sekretär des Hauses des Herrn oder Sekretär des Königs. Da Schafan überall als Sekretär des Königs erscheint ausser in 2 Kön 22:3 LXX (und Vulgata), ist die Wahrscheinlichkeit gross, dass die Amtsbezeichnung der LXX hier ursprünglich ist, zumal sie mit 2 Kön 12:11 und 2 Chr 34:18,20 nicht übereinstimmt.

Drittens ist die Wendung "deine Diener" in 2 Kön 22:9 ein Hinweis auf Ursprünglichkeit auf Seiten der LXX. Denn diese Wendung ist eine Selbstbezeichnung vor einem Höhergestellten, die dem Fürwort "wir" entspricht, siehe z.B. Gen 42:11,13,16; Ex 5:15,16 etc. Das ist der Fall in der LXX, weil Schafan und Hilkija die Auszahlungen "nach dem Befehl des Königs", V. 5, gemacht haben. So legen die Beauftragten für sich selbst über die ausgeführte Mission Rechenschaft ab. Im MT sind mit "deinen Dienern" andere Personen gemeint, zu denen Schafan nicht gehört, weil er selbst nur den Auftrag hatte, als Bote dem Hohenpriester den Befehl des Königs mitzuteilen. Aber an der Ausführung dieses Befehls hatte er gar keinen Anteil, weil der Befehl ja nicht ihm galt. So legt er Rechenschaft über einen von andern ausgeführten königlichen Auftrag ab, bei dessen Ausführung er gar nicht dabei war, da ihm dabei ja keine aktive Rolle zugekommen war. Daher passt die Selbstbezeichnung "deine Diener" nicht fugenlos zum Zusammenhang.

Viertens ist aber gerade in der Erzählung impliziert, dass Schafan bei der Ausführung dabei sein musste, weil ihm ja während der Auszahlung des Geldes das vom Hohenpriester Hilkija aufgefundene Buch überreicht

wurde! Die Erzählung des MT setzt also voraus und impliziert, dass Schafan bei der Auszahlung gegenwärtig war, legt aber gleichzeitig nahe, dass er nicht zugegen war, weil der Hohepriester und die Tempelbeamten alles Finanzielle ohne Mitwirkung königlicher Beamter, zu denen Schafan gehörte, abwickelten.

Diese unauffällige Unstimmigkeit wird durch den Erzählszug verstärkt, dass Schafan in V. 9 nach dem MT zuerst zum König kam, um Rechenschaft abzulegen, während er nach der LXX hinging, um ihm das gefundene Buch zu bringen. Im MT ist die Rechenschaft Schafans deshalb erzählerisch unentbehrlich, weil seine Erzählung nur den Auftrag des Königs berichtet, V. 4-7, aber nicht dessen Ausführung, im Unterschied zur LXX, die beides mitteilt (Auftrag V. 4-5a, Ausführung V. 5b-7). So ist der Vortrag Schafans vor dem König in V. 9 narrativ notwendig, damit die Hörer und Leser wissen, dass der Befehl des Königs ausgeführt worden ist. Das kann Schafan aber nur dann berichten, wenn er dabei war, was aber eigentlich eben nicht der Fall war, wenn wir dem Erzähler im MT folgen.

Dies sind die Gründe, die zugunsten des bearbeitenden Charakters der MT Fassung sprechen, während jene der LXX ursprünglicher ist. Die Differenzen sind nicht textlicher, sondern literarischer Art. Sie verändern die narrative Gestalt des Berichts.

### 11.5 Forschungsgeschichte

Statt die textkritische Forschung zu dieser Stelle in Anmerkungen auszubreiten, ist es übersichtlicher, sie in einem Anhang zusammenhängend zu skizzieren. Es braucht dabei keine lückenlose Vollständigkeit angestrebt zu werden. Eine repräsentative Auswahl aus der Literatur soll genügen.

1. Der 8. Monat in 2 Kön 22:3 LXX wird von Thenius und Klostermann für ursprünglich gehalten. Benzinger äussert sich nicht zur Ursprünglichkeit, hält aber die Monatsangabe für unvereinbar mit Pessach in 2 Kön 23:23 MT und LXX; Cogan-Tadmor nehmen Tischri (Sept.-Okt.) als Monat des Jahresanfangs an, was bis zu Pessach vier Monate Zeit für die Reform Joschijas ergeben soll. Wie die beiden Autoren zu dieser "timetable" kommen, ist schleierhaft. Denn von Tischri zu Pessach haben sechs (oder sieben) Monate Platz, während das Buch im Tempel vor der Kultreform erst im 8. Monat des 18. Jahres gefunden wurde, also nach Pessach, während der Abschluss der Reform mit dem Pessach *im selben 18. Jahr* gefeiert wurde, 2 Kön 23:23.

Wahrscheinlich erklärt sich die Variante "im 7. Monat" in verschiedenen Handschriften der LXX: Alexandrinus, N (= Codex V, Rom Vaticanus gr. 2106), 107 (d), 52 (e), 489 (f), 92 (m), 119 (n), 106 (p), 130 (s), 134 (t),



372 (u), 245 (v), 314 (w), 247 (x), 121 (y), 554 (z), sowie die armenische und syro-hexaplarische Übersetzung, als Lösung gerade dieser Schwierigkeit: wie kann im gleichen 18. Jahr ein Pessach *nach dem 8. Monat* dieses 18. Jahres untergebracht werden? Zur Not geht dies bei der Annahme des 7. Monats, weil zwischen Tischri und Nisan sieben Monate hineingezwängt werden könnten. Die Variante mit dem 7. Monat entspricht übrigens der hexaplarischen LXX. Es darf daher angenommen werden, sie entstamme einer gelehrten Korrektur der althergebrachten LXX mit ihrem unmöglichen 8. Monat, und Urheber dieser Korrektur sei ein Tradent gewesen, der die Frage des Kalenders genau geprüft und zu ihrer Lösung die minimalste Korrektur vorgenommen hat (vom 8. zum 7. Monat). Stade-Schwally beschreiben die Varianten der LXX korrekt und erklären: "it (i.e. der 8. Monat) represents a late conjecture the origin of which is obscure; and 23,23 shows that this conjectural specification is wrong." Methodisch ist gerade dieser letzte Satz der Haupteinwand gegen die Idee dieser Verfasser einer von späteren Tradenten eingeführten "Konjektur": warum sollen denn solche eine "falsche", d.h. in Widerspruch zu 2 Kön 23:23 tretende Zeitangabe eingeflochten haben, zu welcher kein Anlass bestand, zumal man keinen Grund sieht (the origin of which is obscure), wozu eine solche sekundäre Glosse dienen sollte. Viel einfacher ist die umgekehrte Annahme: eine ursprüngliche, aber schwierige Zeitangabe wurde später entweder gelöscht (MT) oder retouchiert (hexaplarische LXX). Šanda hält das Datum der alten LXX für ursprünglich und legt Joschijas Kultreform in die Monate zwischen dem Anfang des 18. Jahres im Herbst und dem Pessach desselben 18. Jahres. Das ist aber unmöglich, weil der 8. Monat dieses 18. Jahres ja den Zeitpunkt der Entdeckung des Gesetzbuches *vor* der Reform bezeichnet.

2. Soweit ich sehe, wird die Amtsbezeichnung Schafans kaum erörtert. Franciscus Vatablus (François Wattebled), *Biblia Sacra cum universis ... annotationibus*, Parisiis 1729, S. 538, der ja die Vulgata mitzitiert, bemerkt lediglich (und mit Recht!): "Alii vertunt, *Scribam templi* ... sed nullibi legitur in Scripturis sacris hujusce *muneris* nomen." (Die *alii* meinen Hieronymus in der Vulg.)

3. Barthélemy, *CTAT*, sieht in der 3. Person Singular in 2 Kön 22:4 וַיֵּחַם, die auf den Imperativ עלה am Anfang desselben V. 4 folgt, ein Kennzeichen der Ursprünglichkeit. Er deutet die LXX mit ihren *beiden* Imperativen im gleichen V. 4 als assimilierenden Text: an den ersten Imperativ des Verses "geh hinauf" wurde die 2. Verbalform in der 3. Pers. Sg Indikativ angeglichen. Daraus folge der sekundäre Charakter der LXX. Die antiochenische LXX habe, so fährt Barthélemy fort, ihrerseits aus Verb und Plural von 2 Kön 22:9 "deine Diener *haben eingeschmolzen* (das

Silber oder Geld)" den Imperativ Plural in V. 4 assimilierend abgeleitet: "geh hinauf ... und schmelzt ein". Diese rein textkritische Erklärung der Unterschiede zwischen dem MT und der LXX leuchtet unter der Voraussetzung völlig ein, es habe keine redaktionelle (oder literarische) Bearbeitung zwischen dem MT und der hebräischen Vorlage der LXX gegeben, sondern nur textliche Variationen, wie sie bei jeder Abschrift von Texten vorkommen. In der hier vorgelegten Untersuchung sollte indessen der Nachweis geführt werden, dass der MT einer literarisch veränderten Fassung entspricht, die aus der hebräischen Vorlage der LXX abgeleitet wurde und das Ziel verfolgt, dem König die Kompetenz zu nehmen, bei den Tempelfinzen mitzuentcheiden. Wäre dieser Nachweis überzeugend geglückt, dann würde man vor literarischen oder redaktionellen Eingriffen stehen, welche die Unterschiede zwischen dem MT und der LXX einleuchtender erklären, als es eine rein textkritische Erklärung zu tun vermöchte.

4. Die nicht erwähnten Kommentare zu den Königsbüchern bringen zu der hier aufgeworfenen textkritischen Problematik keine Beiträge.

#### *11.6 Vorschlag für eine absolute Datierung der MT Fassung*

Das Besondere an der Erzählung 2 Kön 22:3-10 in der Gestalt, die sie im MT hat, zumal im Vergleich mit den Fassungen in der LXX und in 2 Chr 34:8-17, ist der Ausschluss des Königs und seiner Beamten aus der Finanzverwaltung der Tempelspenden. Nur der Hohepriester und die Schwellenhüter, vielleicht auch andere Tempelbehörden, haben Befugnisse über diese Gelder, während nach der LXX und 2 Chr es ganz natürlich scheint, dass Instanzen des Staates wie der König und seine Beamten dieses Geld verwalten oder zumindest mitverwalten. Dies fällt namentlich beim Chronisten auf, der ja sonst den Leviten viele Kompetenzen zuschreibt, hier jedoch mit dem gewichtigen staatlichen Einfluss des Königs keine Mühe hat.

Nimmt man diese Unterschiede als Spiegelungen zeitgeschichtlicher Verhältnisse, liegt es nahe, die Chronik und die Fassung der LXX Epochen zuzuschreiben, in welchen die königliche Autorität über Tempelfinzen allgemein akzeptiert war oder akzeptiert werden musste. Entsprechend würde die MT Fassung einer Periode entsprechen, in welcher die Priesterschaft die Zuständigkeit der Könige für die Verwaltung der Tempelfinzen zurückwies. Eine solche Periode war die Mitte des 2. Jh. v.Chr., als die Makkabäer den Tempel unter ihre Obhut nahmen und sich der Hoheit der seleukidischen Könige zu entwinden begannen, ein Prozess, der unter Simon in der grossen Versammlung vom 13. Sept. 140

seinen Abschluss fand, 1 Makk 14:25-49.<sup>72</sup> Diese Periode muss wohl auch vor Aristobul I. (104-103) angesetzt werden, der sich den Königstitel beilegte, weil Juda danach wieder eine Monarchie war, deren Könige zugleich Hohepriester waren und daher die Autorität im Tempel für sich beanspruchten. Gerade in einer Frage wie der Finanzhoheit im Tempel würde man gut verstehen, dass ein Text über König Joschijas Finanzkompetenzen im Tempel beseitigt worden wäre, um Ansprüche späterer Könige auf Finanzhoheit über Einkünfte und Vermögen des Jerusalemer Tempels nicht durch Präzedenzfälle von vorbildlichen Königen der Vergangenheit zu legitimieren.

---

<sup>72</sup> SCHENKER, "Einsetzung Simons".

## IV

# NABOTS WEINBERG, KÖNIG JOSAFAT VON JUDA UND DER FELDZUG GEGEN MOAB, 1 KÖN 20-22, 2 KÖN 3

## 1. Platz der Nabot-Erzählung, 1 Kön 21 MT — 3 Regn 20

### 1.1 Überblick über die Forschungslage

Es ist bekannt, dass die Kapitelfolge in 1 Kön 20-21 zwischen MT und LXX differiert. Die Naboterzählung, 3 Regn 20, folgt im MT auf Benhadads aramäischen Krieg, 3 Regn 21. In der ursprünglichen LXX ist die Reihenfolge umgekehrt. Das Summarium über König Josafat von Juda seinerseits stand in der ältesten LXX in 3 Regn (1 Kön) 16:28a-h, während der MT es in 1 Kön 22:41-51 bietet. Lassen sich die verschiedenen Platzierungen dieser Abschnitte im MT und in der LXX erklären und in ihrem relativen zeitlichen Verhältnis bestimmen: welche ist früher und welche später? Hangen diese beiden Umstellungen überdies zusammen?<sup>68</sup>

Die Einleitungen ins A.T. stellen sich die Frage deshalb nicht, weil sie meistens die literarischen Vorstufen im redaktionellen Werdegang der Königsbücher rekonstruieren wollen. Sie erörtern daher solche Vorstufen der Königsbücher und werden der hier aufgeworfenen Frage, welche Kapitelfolge früher oder später ist, gar nicht ansichtig, weil dieser Umtausch in einer späteren Etappe der Textgeschichte stattfand als jene, die sie berücksichtigen.<sup>69</sup> Die Kommentare erwähnen ihrerseits ziemlich selten dieses Problem<sup>70</sup>, und noch seltener sind jene, die eine knapp be-

<sup>68</sup> Zu dieser allgemeinen Frage darf verwiesen werden auf die Einleitungen der Kommentare über die Königsbücher hinsichtlich ihrer Einschätzung der LXX sowie insbesondere auf GOODING, *Ahab*, 269-280; auf ihm fussend und ihn weiterführend BOGAERT, *Le repentir d'Achab*, 59-68; SHENKEL, *Chronology*.

<sup>69</sup> Z.B. BLEEK, *Einleitung in das Alte Testament*, 249f.; EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, 391-393 (Eissfeldt deutet die Möglichkeit an, S. 392, dass die Anordnung der LXX ursprünglich sein könnte). Die meisten von mir herangezogenen Einleitungen äussern sich nicht zur Frage.

<sup>70</sup> ŠANDA, *Könige*; JONES, *1 and 2 Kings*, 349; DE VRIES, *1 Kings*, 253; WISEMAN, *1 & 2 Kings*, 180-181.

gründete Meinung äussern, sei es für die Anordnung des MT<sup>71</sup>, sei es für jene der LXX.<sup>72</sup> Die Kommentare weisen, soweit ich sehe, nirgends auf Josephus Flavius, *Antiquitates* VIII, 355-362, 363-393 hin, der die Kapitelfolge der LXX voraussetzt. Gooding und Bogaert<sup>73</sup> halten die Kapitelfolge des MT für ursprünglich, Shenkel<sup>74</sup> ist entgegengesetzter Meinung. Für beide Positionen gibt es starke Gründe, sodass eine beweiskräftige Argumentation in der einen wie in der andern Richtung schwer aufzubauen ist. Als erstes methodisches Instrument empfiehlt sich die literarische, narrative Analyse der Erzählungen 1 Kön 20-22.<sup>75</sup>

### 1.2 Erlaubt die narrative Untersuchung der Erzählungen von 1 Kön 20-22 und 3 Regn 20-22 eine Klärung?

Die Architektur der drei Erzählungen von MT in 1 Kön 20-22 zeigt klar Gliederung und Absicht des erzählerischen Triptychons. Eckpfeiler oder Risalite sind die beiden Kriege Achabs, der erste von Sieg gekrönt, der zweite in die Niederlage mündend. Der zentrale Baukörper ist die Geschichte Nabots. Sie markiert die Wendung vom Guten zum Bösen. Dieser erzählerischen Dynamik entspricht die Rolle der Propheten in den drei Gliedern. Links und rechts (1 Kön 20 und 1 Kön 22) sind es nur einmal auftretende Propheten, sozusagen kleine Prophetenrollen: in 1 Kön 20 sind es anonyme Propheten, in 1 Kön 22 ist es Micha ben Jimla.<sup>76</sup> Die Mitte wird dagegen von Elia selbst beherrscht, sodass das Geschehen massgeblich von ihm in Bewegung gehalten wird.

Die nur in MT fallende einleitende Wendung: "und es trug sich nach diesen Ereignissen zu", 1 Kön 21:1, markiert einen zeitlichen Einschnitt gegenüber den Geschehnissen von 1 Kön 20 und hat ihre Entsprechung in der in 1 Kön 22:1 gegebenen zeitlichen Abgrenzung von drei Jahren zwischen 1 Kön 21 und 22. Die Geschichte vom Weinberg Nabots in der

<sup>71</sup> MONTGOMERY-GEHMAN, *Kings*, 319 ("all presumption is against Greek rearrangements in general"); GRAY, *I & II Kings*, 433-434; WÜRTHWEIN, *Bücher der Könige*, 247 (die Disposition der LXX entspricht der ursprünglichen Abfolge, aber LXX hat diese sekundär wiederhergestellt), und alle Kommentare, die den MT stillschweigend voraussetzen und erklären.

<sup>72</sup> KLOSTERMANN, *Könige*, 374; BENZINGER, *Könige*, 114; KITTEL, *Könige*, 156; LANDESDORFER, *Könige*, 121.

<sup>73</sup> Oben Anm. 68.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Diesen Weg hat GOODING gewählt.

<sup>76</sup> Aufschlussreich ist die Darstellung FLAVIUS JOSEPHUS', *Ant.* VIII, 389, der den im biblischen Bericht anonymen Propheten von 1 Kön 20:35-43 mit Micha (ben Jimla) identifiziert, sodass die Symmetrie zwischen den Propheten im ersten und zweiten Aramäerkrieg (1 Kön 20 u. 22) betont wird und zugleich erklärt ist, warum Achab in 1 Kön 22:8 sagen kann, dieser Prophet habe schon früher nur Unheil anzukünden gewusst. Die Identifikation mit Micha findet sich auch bei David KIMHI ad loc.

Mitte zwischen diesen zwei Zeitmarkierungen erhält daher eine deutlich erkennbare erzählerische Funktion: sie erklärt, warum Gott den König von Israel im zweiten Aramäerkrieg (1 Kön 22) im Unterschied zum ersten (1 Kön 20) statt siegen unterliegen lässt. Er erfährt Niederlage und Tod wegen des Verbrechens an Nabot.

Die Architektur der gleichen drei Erzählungen in der LXX verfügt ebenfalls über einen klar sichtbaren Aufbau. Die Nabotgeschichte, 3 Regn 20, fängt ohne Zeitindikator an, und dasselbe gilt für die sich anschließende Erzählung vom ersten aramäischen Krieg, 3 Regn 21. Umgekehrt verbindet die Erwähnung der drei Jahre, die den ersten vom zweiten Krieg der Aramäer mit Achab trennen, 3 Regn 22:1, die beiden Erzählungen zu einem Diptychon von Sieg und Niederlage, von Rettung und Bestrafung Achabs. Die Naboterzählung ihrerseits ist das letzte Glied im Elia-Erzählungskranz von 1 Kön 17-20. Die drei Kapitel bilden daher nicht wie in MT eine Triade, sondern eine in sich stehende (oder an die Erzählungen 1 Kön 17-19 angeschlossene) Geschichte Nabots und eine von ihr abgetrennte Doppelerzählung von den aramäischen Kriegen.

### *1.3 Narrative Gestalt von 1 Kön 20-22 MT, 3 Regn 20-22 LXX*

Jene Autoren, die die Anordnung der LXX der in Frage stehenden Kapitel für ursprünglich halten<sup>77</sup>, beobachten die Zusammengehörigkeit der beiden Kriegserzählungen, 1 Kön 20 und 22, die durch die Nabotgeschichte in zwei Teile auseinandergerissen wäre, sowie die Gruppierung der Elia-Erzählungen in einem zusammenhängenden Kranz von Geschichten über ihn, 3 Regn 17-20. In dieser allgemeinen Form ist das Argument jedoch nicht zwingend, weil es umgekehrt werden kann: gerade weil die beiden Kriegserzählungen inhaltlich zusammengehören, aber in der ältesten Gestalt der Königsbücher die Nabotgeschichte wie ein Keil in sie getrieben war, und weil die Naboterzählung von den andern Eliageschichten weggesprengt war, hat eine Neuauflage, nämlich die in LXX greifbare Redaktion, diesen Keil herausgezogen und als letztes Stück den Eliageschichten angehängt, um Zusammengehöriges zu vereinen und von nicht Zugehörigem zu trennen.

Dennoch bleibt die Zusammengehörigkeit der Kriegserzählungen, 3 Regn 21-22, für die Verhältnisbestimmung von MT und LXX ein triftiger Grund, wenn er nur präzisiert wird. Am Ende von 1 Kön 20 spricht Achab, vom unbekannten Propheten getäuscht, das Urteil aus, er selbst sei haftbar für die leichtfertige Freilassung des gefangenen aramäischen Königs Benhadad, und es sei seine Verantwortung, wenn der von Gott

---

<sup>77</sup> Siehe Anm. 72.

geschenkte doppelte Sieg, 1 Kön 20:21-22, 29-30, verschleudert wurde, 1 Kön 20:35-43. Dieses prophetisch provozierte Selbsturteil des Königs verlangt erzählerisch notwendig eine Fortsetzung: wie ist es mit dieser Weissagung und dieser Selbstverurteilung weitergegangen? 1 Kön 22 bedarf zunächst der Naboterzählung nicht! 1 Kön 22 erzählt, wie Gott in Erfüllung des prophetischen Urteils von 1 Kön 20:42 dafür sorgt, dass Achab zusammen mit dem Volk verblendet in Niederlage und Tod rennt, und dass gerade seine Vorkehrungen, Niederlage und Tod zu entkommen, zu Etappen auf dem Weg werden, auf dem er ihnen in die Arme läuft. 1 Kön 20:35-43 bildet die genau passende Brücke zwischen der Erzählung vom Sieg über die Aramäer in 1 Kön 20 und der Geschichte von Niederlage und Tod des Königs von Israel in 1 Kön 22. Diese Brücke ist die genügende Erklärung, warum derselbe Gott, der den König von Israel zweimal wunderbar aus der Übermacht Arams errettet hat, denselben König von Israel nunmehr verderben will, zu diesem Zweck seinen himmlischen Thronrat versammelt und dann Niederlage und Tod über den König von Israel und sein Volk bringt. Zwischen Urteil, 1 Kön 20:42, und Vollstreckung des Urteils, 1 Kön 22, verfließen nur drei Jahre, wie 1 Kön 22:1 zeigt.

Die grösste narrative Schwierigkeit der LXX-Fassung ist die grosse erzählerische Distanz zwischen dem Urteil JHWHs, das Elia verkündet, 1 Kön 21:19-24 = 3 Regn 20:19-24, und der Vollstreckung an Achab und an seinem Haus. Zwischen Urteilsfällung (3 Regn 20) und Urteilsvollstreckung (3 Regn 22, Schlacht vor Ramot in Gilead) verhindert die gewaltige Antiklimax des ersten aramäischen Krieges mit den zwei glänzenden Siegen Achabs, die JHWH selbst ihm verliehen hatte, den ebenen Übergang von der Verurteilung zur Strafe. Zu diesem springenden Punkt siehe unten unter 4.3.

Die Nabotgeschichte scheint in diesem Diptychon für den Untergang Achabs im Krieg gegen die Aramäer nicht notwendig zu sein. Dies ergibt sich schon daraus, dass die dem König von Elia angekündigte Strafe vor allem Achab selbst und sein Haus treffen wird, nicht aber Israel, das *Volk*, 1 Kön 21:19-24. Das passt ganz zur begangenen Untat, die vom König allein (und von Isebel und ihren Helfershelfern), nicht aber vom Volk Israel verantwortet werden muss. Es handelt sich ja um ein privates Unrecht, das der König im Interesse seines privaten Grundbesitzes einem Individuum, seinem Nachbarn Nabot zugefügt hat, wie David als König ein ähnliches Unrecht dem Privatmann Uria zugefügt hatte, 2 Sam 11. Wie hier traf auch dort die Strafe den König selbst und sein Haus. Demgegenüber fehlte Achab in 1 Kön 20:32-34 als König. Eine Schuld des Königs ist von solcher Natur, dass sie sich direkt auf Land und Volk aus-

wirkt. So bescherte Achab durch seine fehlgeleitete Grossmut seinem Volk einen neuen Krieg, statt ihn durch richtige Nutzung seines von Gott gewährten Sieges zu vermeiden. Vom Sachverhalt her rechtfertigt sich die Trennung zwischen den Erzählungen von den aramäischen Kriegen einerseits und dem Weinberg Nabots anderseits, weil das Unrecht verschieden war und in symmetrischer Entsprechung dazu zwischen der Strafe Achabs wegen Nabots Ermordung und wegen Benhadads Verschonung unterschieden wird. Während die erste die Person und Familie des Herrschers treffen wird, 1 Kön 21:19-24, gilt die zweite dem König und dem Volk: "und dein Leben wird für sein Leben und dein Volk für sein Volk haften müssen!", 1 Kön 20:42.

Nichts würde diesen erzählten Ablauf stören, wäre da nicht der Rückbezug auf die angekündigte Spiegelstrafe für das in Samaria geflossene Blut Nabots, 3 Regn 20:19, dem das an derselben Stelle verströmte Blut Achabs entsprach, 3 Regn 22:38. Dieser ausdrückliche Bezug erhebt auch in der LXX die Naboterzählung zu einer der Voraussetzungen für Achabs gewaltsamen Tod im Krieg. Obwohl also die Nabotgeschichte zunächst von den beiden aramäischen Kriegserzählungen abgetrennt zu sein scheint, spannt sich doch ein Bogen von jener zu diesen hinüber.

Abschliessend muss daher die negative Folgerung stehen, dass es mit Hilfe narrativer Analysen nicht zu gelingen scheint, die Priorität hinsichtlich der Kapitelabfolge 1 Kön 20-21 mit Sicherheit entweder dem MT oder der LXX zuzusprechen, aber siehe weiter unten die abschliessende Beurteilung der beiden Fassungen in 4.3.

Doch es mag ein anderer Schlüssel bereitliegen, der den Zugang zur Lösung des Rätsels öffnen könnte. Das ist die Chronologie der Könige Israels und Judas.

## 2. Chronologie der Könige Achab, Josafat und Ahasja

### 2.1 Eine theologische Schwierigkeit in 1 Kön 22 LXX

Im Vergleich zur Anordnung des Erzählstoffs von 3 Regn 20-22 bietet sich die Erzählung im MT wegen der Zeitindikatoren von 1 Kön 21:1; 22:1 (von denen der erste in LXX fehlt!) als ein in sich stärker geschlossenes Triptychon dar. Auf Achabs erste Schuld, die leichtsinnige Verschonung Benhadads, 1 Kön 20:32-34, mit ihrer Verurteilung, 20:35-43, die auf König und Volk fallen wird, folgt die schwerere Schuld der Ermordung Nabots und der Aneignung seines Weingartens (kumulierte Verstösse gegen die Dekalogverbote des Mordes, des falschen Zeugnisses und der Begierde auf fremdes Gut), die mit einer wohl schwereren Strafe



des Königs vergolten werden wird, weil sie nicht nur den Tod des Königs, wie in 20:42, sondern die Auslöschung seines ganzen Hauses zur Folge haben wird, 1 Kön 21:19-24. Beide Strafen, jene für Benhadad und jene für Nabot, verkünden Propheten, aber während für die erste ein anonymer Prophet gesandt ist, spricht Elia selbst die zweite aus. Eine Steigerung ist so in den Sehern angedeutet, die das Urteil verkünden.

Die drei Jahre, die nach 1 Kön 22:1 die Urteilsvollstreckung von der Untat, dem Mord an Nabot trennen, erklären sich narrativ im MT unweigerlich als die Gnadenfrist, die Achabs Reue, 1 Kön 21:27, für ihn erwirkte. Wahrscheinlich sind daher die drei Jahre Frist sowohl theologisch als der von Gott gewährte Strafaufschub als auch chronologisch im Rahmen der Datierungen der Könige von MT zu deuten.

In der Tat, nach dem MT regiert Achab 22 Jahre lang, und Josafat besteigt den Thron in Juda im 4. Jahr Achabs, 1 Kön 16:29; 22:41. Achab stirbt demzufolge im 18. Jahr Josafats. Achabs ältester Sohn und Thronfolger, Ahasja, wird im 17. Jahr Josafats König über Israel, 1 Kön 22:52. Diese Chronologie impliziert, dass Achab in seinem letzten Regierungsjahr seinen Sohn Ahasja bereits als Nachfolger bestimmt hat. Vielleicht sollen aufmerksame Leser sogar schliessen, dass er Achabs Mitregent war. Jedenfalls sind in dem Jahr, in welchem Achab seinen Krieg gegen Aram um Jabesch in Gilead führt, 1 Kön 22, bereits "die Tage seines Sohnes" angebrochen.

Nun hatte Gott als Hulderweis Achab versprochen, er würde das Verhängnis nicht "in den Tagen Achabs, sondern erst in den Tagen seines Sohnes über sein Haus heraufführen", 1 Kön 21:29. Indem in diesem Jahr des Krieges, den 1 Kön 22 erzählt, dem MT zufolge Achabs Sohn Ahasja bereits regiert, sind tatsächlich "die Tage seines Sohnes" angebrochen. Der MT vermeidet es dementsprechend geflissentlich anzudeuten, Gott führe kein Verhängnis über Achab herauf. Sein Ausdruck lautet vielmehr bloss: "nicht in den Tagen Achabs", 1 Kön 21:29. Damit ist Raum für eine freilich etwas gezwungene Deutung geschaffen: die Tage Achabs sind zu Ende, wenn die Tage seines Sohnes beginnen, aber diese beginnen im 17. Jahre Josafats, ein Jahr *vor* Achabs Tod. So konnte Gott gleichzeitig Achab "in seinen Tagen" verschonen und "in den Tagen seines Sohnes" mit dem Tode bestrafen.

Diese subtile Chronologie findet sich indessen nur im MT. Ihr Zweck scheint klar zu sein. Sie löst die Spannung zwischen 1 Kön 21:29 und 1 Kön 22 (und 1 Kön 20:42!) auf, wo die Leserschaft nicht umhin konnte zu fragen, wie es denn mit Achab ein so schreckliches Ende nehmen durfte, wie es 1 Kön 22:34-38 erzählt wird und wie es dem Fluch Elias entsprach, 1 Kön 21:19, während doch die Reue Achabs bewirkt hatte,

dass Gott diesen Fluch zurücknahm, 1 Kön 21:29? Wie ist es möglich, dass Gott Achab Schonung für seine Lebenszeit zusichert und ihn dennoch im Krieg umkommen lässt? Das ist doch ein Widerspruch!

Die Chronologie des MT löst ihn auf. Es ist deshalb kein Widerspruch, weil nach der Chronologie der Könige im MT in diesem dritten Jahr, 1 Kön 22:1, bereits die Zeit Ahasjas, des Nachfolgers und Sohnes Achabs begonnen hat. Die Chronologie steht im Dienste einer theologischen Notwendigkeit, nämlich der, die Wahrhaftigkeit von Gottes Wort zu erweisen.

Der MT erhellt mit seiner spezifischen Chronologie noch eine weitere Widersprüchlichkeit. Nach 1 Kön 20:42 müssen durch prophetisches Urteil König und Volk mit ihrem Leben für die leichtsinnig gewährte gefährliche Freilassung von Israels Feind Benhadad büßen. In der Niederlage des Heeres (des Volkes) und dem Tod des Königs wird dieses Urteil in 1 Kön 22 vollzogen, obwohl in 1 Kön 21:29 Gottes Gnadenerweis Achab Schonung zu seinen Lebzeiten zugesichert hatte. Wie kann beides ohne Widerspruch zusammengehen: Vollzug des Todesurteils und Begnadigung bis zu den Tagen des Sohnes und Nachfolgers? Die gleiche Chronologie des MT glättet gleichfalls auch diesen zweiten Widerspruch der Erzählung 1 Kön 20-22, da die Tage des Sohnes schon zu Lebzeiten des Vaters angefangen haben!

Abschliessend sei festgehalten, dass der MT die Erzählung 1 Kön 20-22 durch seine Königschronologie theologisch und damit auch erzählerisch kohärent durchdacht und gestaltet hat.

## *2.2 Theologisch-narrative Problematik von 1 Kön 20-22 LXX*

Wie sieht die Chronologie in der ursprünglichen LXX aus? Die Lebens- und Regierungsdaten dieser selben Könige bilden in der LXX ebenfalls eine zusammenhängende Chronologie. Nach 3 Regn 16:29 hat Josafat schon zwei Jahre vor Achab den Thron bestiegen. Seine Herrschaft hat 25 Jahre lang gedauert, 3 Regn 16:28a. Andererseits ist Achabs Sohn Ochozias (Ahasja) im 24. Jahr Josafats König über Israel geworden, 3 Regn 22:52, da er nach dem Tod seines Vaters, in dessen 22. Regierungsjahr, die Nachfolge antrat. Für seinen Vater beziffert nämlich 3 Regn 16:29 wie der MT in 1 Kön 16:29 die Regierungsdauer auf 22 Jahre. Ochozias starb schon zwei Jahre nach seinem Regierungsantritt, 3 Regn 22:52, worauf ihm sein Bruder Joram von Israel auf dem Thron nachfolgte. Diese Nachfolge fiel ins 2. Jahr Jorams von Juda, des Sohnes von Josafat, also vier Jahre nach Achabs Tod, 4 Regn 1:18a. Dieser Chronologie zufolge bestieg Achabs Sohn Ochozias (Ahasja von Israel) erst im Todesjahr seines Vaters, also wohl nach dessen Tod den Thron, wie es

ja das Natürliche ist. Nichts deutet auf eine Überlappung von den Tagen des Sohnes auf die Tage seines Vaters wie im MT.

Damit ist aber eben das Problem aufgeworfen, das der MT löst! Wie ist es möglich, dass Gott verspricht, Achab zu verschonen, 3 Regn 20:29 (1 Kön 21:29) und ihn dann durch das Schwert in einer furchtbaren Niederlage umkommen lässt?<sup>78</sup>

Diese theologische Schwierigkeit spitzt sich in der LXX noch zu. In der Tat, Gottes Begnadigung, das Unheil werde Achab zu seinen Lebzeiten verschonen, erfolgt am Anfang der Erzählungsabfolge, weil die Nabotgeschichte am Anfang der drei Erzählungen steht (3 Regn 20). Auf die Begnadigung folgt in der nächstfolgenden Erzählung das prophetische Todesurteil, 3 Regn 21:42 (1 Kön 20:42), das als echtes prophetisches Wort als ein Wort Gottes verstanden werden muss. So entsteht die Frage nach der vorgängigen Begnadigung Gottes und seiner folgenden Verurteilung zum Tode: hebt das spätere Urteil die frühere Begnadigung auf? Wenn ja, ist denn eine Verheissung oder Zusicherung Gottes rückziehbar? Man vergleiche zu dem so entstehenden ernsten Problem etwa Ex 32:13. Im Vergleich mit dem MT erzählt die LXX die Ereignisse voller theologischer und auch narrativer Spannungen, weil Gott den König zuerst zum Tod verurteilt, 3 Regn 20:19 (1 Kön 21:19), dann für seine ganze Lebenszeit begnadigt, 3 Regn 20:29 (1 Kön 21:29), und dann wieder zu seinem mit der Niederlage seines Volkes verbundenen gewaltsamen Tode verurteilt, 3 Regn 21:42 (1 Kön 20:42), um schliesslich das Urteil zu vollziehen, 3 Regn 22:35-38.<sup>79</sup>

Angesichts dieser Alternative eines theologisch und narrativ befriedigenden Erzählzusammenhangs im MT und der sehr problematischen, das theologisch Anstössige kaum vermeidenden Darstellung der LXX liegt es nahe, im MT eine theologisch durchdachte Bearbeitung zu sehen, deren Zweck es war, das Unerträgliche eines göttlichen Versprechens der Gnade, das Gott zuerst gibt und dann zurücknimmt und bricht, zu beseitigen. Eine Bearbeitung in der umgekehrten Richtung wäre wohl sehr unwahrscheinlich.

<sup>78</sup> Hier braucht der Platz der Begnadigung Achabs durch Gott in der Naboterzählung der LXX nicht erörtert zu werden. In der Tat kehrt hier Achab um und tut Busse, sobald er die Ermordung Nabots vernimmt, die ohne sein Wissen von Isebel veranlasst worden ist, 3 Regn 20:16,27. GOODING, *Ahab*, 272-275 und BOGAERT, *Le repentir*, 44-52 halten diesen narrativen Platz für sekundär. Siehe dazu unten Abschnitt 3,1.

<sup>79</sup> GOODING, *Ahab*, 271 beurteilt im Gegenteil die Erzählung in der LXX als logisch und die im MT als unlogisch. Diese Beurteilung beruht aber darauf, dass er die grosse theologische Schwierigkeit übersieht, dass Gott ein gegebenes Versprechen (Begnadigung zu Lebzeiten Achabs) nicht hält, indem er selbst mit seinem Thronrat das Verderben Achabs zu dessen Lebzeiten herbeiführt.

Aber diese Wahrscheinlichkeit kann durch weitere Gründe erhöht und gefestigt werden. Die Königschronologie des MT ist nicht nur an den oben genannten Stellen sekundär. Es lässt sich zeigen, dass sich im MT auch an andern Stellen eine Bearbeitung der ursprünglicheren Chronologie der alten LXX spiegelt.

### 2.3 *Summarium über König Josafat im MT und in der LXX*

Das Summarium über König Josafat von Juda steht in der ursprünglichen LXX in 3 Regn 16:28a-h (Ausgabe Rahlfs), während es im MT bei 1 Kön 22:41-52 zu finden ist. (Die alte LXX ist für 1 Kön 22 in der antiochenischen oder lukianischen LXX bewahrt.) Diese Differenz hängt zunächst mit jener Chronologie der Könige Achab und seines Sohnes Achasja und Josafat von Juda zusammen, die im vorhergehenden Abschnitt untersucht wurde. Wenn nach der LXX Josafat nach 1 Kön 16:28a schon zwei Jahre vor Achab den Thron in Jerusalem bestieg, steht die Notiz über seine Regierung logischerweise vor jener Achabs, deren Anfangsteil in 3 Regn 16:29-33 (= 1 Kön 16:29-33) daher auf das Summarium über Josafat folgt. Wenn jedoch nach dem MT, 1 Kön 16:41, Josafat erst im 4. Jahr der Regierung Achabs König von Juda wurde, ist es folgerichtig, dass der MT das Josafat-Summarium erst nach Achabs Tod bringt. Josafat aber wurde deshalb gerade im 4. Jahr Achabs König von Juda, damit Achasja, Sohn und Nachfolger Achabs, im 17. Jahr Josafats, d.h. im 21. Jahr Achabs, König werden konnte. Dieses Thronbesteigungsjahr bekommt so die providentielle Bedeutung, dass es "die Tage von Achabs Sohn", 1 Kön 21:29, eröffnet, aber noch *zu Lebzeiten* Achabs, sodass das "in den Tagen seines Sohnes" heraufziehende Verhängnis auch den noch lebenden König Achab mitereilt und so die beiden prophetischen Ankündigungen von 1 Kön 20:42 und 21:19 erfüllt, ohne der Verheissung von 1 Kön 21:29 zu widersprechen.

Die Kapitelumstellung von 1 Kön 20-21 und die Verpflanzung des Summariums über Josafat im MT gehören zur selben Bearbeitung, deren Sorge es war, den Tod Achabs in 1 Kön 22:42 mit der Verheissung Gottes von 1 Kön 21:29 auszugleichen. Es war eine theologische Sorge, die die volle Gültigkeit und Widerspruchsfreiheit der Worte Gottes im Munde der Propheten gewährleisten wollte.

### 2.4 *Josafat oder Achasja von Juda?*

In 2 Kön 3 identifiziert der MT jenen König von Juda, der mit Joram von Israel und dem König von Edom gegen Moab in den Krieg zieht, mit Josafat, 1 Kön 3:7,11,14. Die Chronologie Josafats im MT passt zum erzählten Ereignis. In der Tat, Josafat wird im 4. Jahr Achabs von Israel

König. Dieser stirbt daher — bei seiner Regierungszeit von 22 Jahren — im 18. Jahr Josafats, 1 Kön 16:29; 22:41. Achabs Sohn und Nachfolger wurde König im 17. Jahr Josafats und regierte zwei Jahre lang, 1 Kön 22:52, worauf ihn sein Bruder Joram von Israel auf dem Thron ablöste, 2 Kön 2:17. Das war somit im 18. Jahr Josafats, 2 Kön 3:1. Joram von Israel herrschte 12 Jahre lang. Da Josafat während 25 Jahren regierte, übten Josafat in Juda und Joram in Israel ihr königliches Amt während sieben Jahren gleichzeitig aus. In eines dieser sieben Jahre muss infolgedessen der Krieg gegen Moab nach dem MT gefallen sein.

In der alten LXX dagegen ist der König von Juda im Feldzug gegen Moab, 4 Regn 3:7,9, Ahasja (Ochozias). Dieser König war der Enkel Josafats und Sohn Jorams von Juda.

Joram von Juda, der Sohn Josafats wurde im 5. Jahr Jorams von Israel (des Sohnes Achabs) an Stelle seines Vaters König von Juda, 4 Regn 8:16, und regierte 10 Jahre in Jerusalem, 4 Regn 8:17 (nach dem MT regierte er 8 Jahre). Sein Sohn und Nachfolger war Ahasja von Juda, der Sohn Ataljas, nach der antiochenischen LXX einer Tochter Achabs, der daher sein Schwiegervater war. (Dem MT zufolge war Atalja die Tochter Omris nach 2 Kön 8:26.) Er bestieg den Thron im 11. Jahr Jorams von Israel, 4 Regn 8:25-26. Seine Königsherrschaft währte nur ein Jahr. Der Krieg gegen Moab muss in diesem seinem einzigen Regierungsjahr geführt worden sein. Dieses Jahr aber war somit das elfte (oder eventuell das zehnte) Jahr nach dem Tode Josafats.

Da anderseits der Prophet Elischa seinem Meister Elia schon vor dem Krieg gegen Moab nachgefolgt war (im Krieg gegen Moab gedenkt man ja Elias als eines schon nicht mehr auf dieser Erde Lebenden, 2 Kön 3:11), fuhr Elia dem MT zufolge noch zur Regierungszeit Josafats in den Himmel empor. Daher ist Elischa voller Ehrerbietung gegenüber König Josafat, weil dieser ihm als Zeitgenosse Elias und als sein eigener Zeitgenosse als guter König wohlbekannt ist.

In der LXX trafen Elischa und Josafat nicht zusammen, weil Elias Himmelfahrt in die Zeit nach Josafats Tode fiel. Denn Ahasja von Israel starb noch zu Lebzeiten Elias, 4 Regn 1:16-17, aber ein Jahr nach dem Ableben Josafats, da dieser ein Jahr nach Achab verstarb (er war ja schon zwei Jahre vor Achab König, 3 Regn 16:28a und regierte dann 25 Jahre lang), während Achab nur 22 Jahre König war, 3 Regn 16:29, woraus folgt, dass Josafats Todesjahr in das erste Jahr Ahasjas von Israel fiel. Dieser herrschte seinerseits zwei Jahre, d.h. er starb ein oder zwei Jahre nach Josafat. Damals lebte aber der Prophet Elia noch auf dieser Erde, 4 Regn 1:16-17. So konnte Josafat am Feldzug gegen Moab nicht mehr teilgenommen haben.

Aus alledem folgt der sekundäre Charakter von 2 Kön 3 in der Fassung des MT. Denn eine Bearbeitung ist schwer vorstellbar, die König Josafat von Juda aus der Erzählung vom Krieg gegen Moab entfernt hätte, um ihn durch den viel unbedeutenderen, nur ein Jahr regierenden und in seinem Summarium, 4 Regn 8:24-27, ganz ungünstig beurteilten Achasja von Juda zu ersetzen. Dieser war ja überdies der Sohn Ataljas und Schwiegersohn Achabs, während in der Erzählung Elischas Hochachtung vor dem König von Juda betont ist und die Bitte dieses Königs, man möge doch vor der Kriegseröffnung einen Propheten befragen, so vortrefflich auf Josafat passt, wie der Vergleich zwischen 1 Kön 22:5,7 und 2 Kön 3:11 zeigt. Ja, im Vergleich damit entdeckt man geradezu einen narrativen Widerspruch in der Fassung der LXX. In der Tat, Elischa sagt vor den versammelten Königen von Israel, Juda und Edom ganz unverblümt zu Joram, König von Israel: "Was habe ich mit dir zu schaffen? Geh zu den Propheten deines Vaters und den Propheten deiner Mutter (nämlich Achabs und Isebels) ... So wahr der Herr der Heerscharen lebt, vor dem ich stehe: ich ziehe nur die Person des Königs von Juda in Betracht; niemals werde ich dich ansehen oder zur Kenntnis nehmen!" 4 Regn 3:13-14. Dieser König von Juda, den Elischa allein beachtet und um dessentwillen allein er handelt und hilft, ist aber in der Fassung der LXX Achasja von Juda, der Sohn Ataljas und Schwiegersohn Achabs, von dem das Summarium in 4 Regn 8:27 feststellt, er habe wie das Haus Achab gehandelt, weil Achab sein Schwiegervater sei! Dieser Achasja von Juda ist somit ganz wie ein Prinz des Hauses Omri, um kein Haar besser. So klafft eine schwer zu verstehende Unstimmigkeit oder Spannung in der Erzählung der LXX, weil der scharfe Unterschied der Behandlung des Propheten Elischa zwischen dem König von Israel, den er verwirft, und dem König von Juda, den er hochachtet, erzählerisch überhaupt nicht begründet ist und daher unverständlich bleibt. Nie waren sich ja der König von Juda und der König aus dem Hause Omri in moralischer Minderwertigkeit ähnlicher gewesen. Eine Redaktion, die die plausible Erzählung des MT mit Josafat als König von Juda durch eine äusserst befremdliche und schlecht motivierte Geschichte mit dem kläglichsten König Achasja ersetzt hätte, würde eine klar motivierte Geschichte gegen eine schwer verständliche spannungsgeladene Erzählung eingetauscht haben. Das Umgekehrte liegt gerade deswegen natürlich sehr viel näher! Flavius Josephus, *Ant.* IX, 29, folgt in diesem Punkt dem MT, obwohl er in den beiden Kapiteln 1 Kön 20-21 der LXX den Vorzug gegeben hatte. Aber in 2 Kön 3 ist die Erzählung mit Josafat ja tatsächlich viel plausibler.

Zusammengefasst ergeben sich zwei Fazite: Zuerst ist es aus narrativen Gründen höchstwahrscheinlich, dass die Fassung der Geschichte von 1 Kön 3 im MT mit Josafat als König von Juda die Bearbeitung darstellt, während die Fassung der LXX mit Achasja von Juda als Protagonist als die unbearbeitete Ausgangserzählung anzusehen ist.

Zu der bearbeiteten Fassung des MT passt dann aber die Chronologie des Königs Josafat aufs genaueste. Daraus folgt, dass die Chronologie Josafats im MT genau so wie die Erzählung vom Feldzug gegen Moab im MT der bearbeiteten Form der Königsbücher entsprechen, während die LXX Josafats Chronologie und die Erzählung des Moabiterkrieges in unbearbeiteter Fassung bewahrt hat.<sup>80</sup>

### 3. Achabs Reue und das über sein Haus verhängte Urteil JHWHs

#### 3.1 Inkonsequente Reue oder Busse erst am Ende? 1 Kön 21:27-29 MT, 3 Regn 20:16,27-29 LXX

Nach dem MT tat König Achab erst dann Busse, als ihm der Prophet Elia das von Gott über ihn und sein Haus verhängte Verderben eröffnete, 1 Kön 21:17-24 und 21:27-29. Demgegenüber berichtet die LXX von einer ganz anders gearteten, viel früheren Reue des Königs, 3 Regn 20:16,27-29. Als dieser nämlich von dem ohne sein Wissen tückisch verübten Justizmord erfuhr, erfasste ihn augenblicklich grosse Reue, und er

---

<sup>80</sup> SHENKEL, *Chronology*, 93-111, vertritt gleichfalls die Sicht, die hier entfaltet ist, aber er begründet sie anders. Ihm zufolge war in 2 Kön 3 der König von Juda zuerst anonym, und erst später hat ihn ein Redaktor auf Grund von 1 Kön 22 mit Josafat identifiziert, was dann die schrittweise Veränderung der Chronologie nach sich zog und zur Textgestalt des MT führte, während parallel dazu ein anderer Redaktor in der hebräischen Vorlage von LXX seinerseits auf Grund von 2 Kön 8:28 (S. 107) den ursprünglich anonymen König von Juda mit Achasja von Juda ineins setzte. Diese zweite Identifikation ist jedoch aus dem oben ausgeführten Grund (Achasja als durch das Haus Omri verderbter König) narrativ unplausibel. Ferner gründet die Veränderung der Chronologie Josafats im MT nicht allein in 2 Kön 3, sondern auch in der Erzählung vom Tod Achabs im 18. Jahr Josafats, welches dem 2. Jahr Achasjas von Israel, Achabs Sohn entspricht. Die wenigsten Kommentare diskutieren die Frage von Josafats Beteiligung am Moabiterfeldzug. COGAN-TADMOR, *II Kings*, 44, z.B. erklären, die alte LXX hätte Josafat durch Achasja ersetzt, denn dieser König sei als Omride für Elischa *persona non grata* gewesen. Dies ist aber eine widersprüchliche Erklärung, weil kein Redaktor den passenden Josafat durch den unpassenden Achasja ersetzen würde. Die meisten Erklärer deuten den König Achasja von Juda in der LXX 4 Regn 3 als sekundär, der wegen der Chronologie der alten LXX hier eingeführt worden wäre. Shenkel hat jedoch zu Recht gezeigt, dass die Chronologie des MT aus *narrativen Gründen* jene der ursprünglichen LXX modifiziert. Nicht die Chronologie hat die Erzählungen verändert, sondern diese haben Veränderungen in der Chronologie bewirkt.

übte Busse, 3 Regn 20:16,27. Aber dann nahm er zuguterletzt doch den Weinberg Nabots in Besitz, V. 16. Burney, Gooding und Bogaert<sup>81</sup> und die Gesamtheit der Kommentare, die der Frage überhaupt Aufmerksamkeit schenken, halten indessen die Fassung der LXX für sekundär.<sup>82</sup> Der Ablauf der LXX-Erzählung ist zwar überraschend, jedoch einleuchtender, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Diese verbrecherische Lösung des Streites um das Grundstück hatte Achab nicht gewollt, und das Verbrechen mit allen seinen unabsehbaren Folgen, die es zeitigen konnte, erschreckte ihn, und so suchte er Zuflucht bei schwerer Busse, um mit ihrer Hilfe Gott zu Erbarmen und Vergebung zu bewegen, wie David es durch seine Busse für das Leben seines Söhnleins versucht hatte, 2 Sam 12:16-17. Da aber Nabot und sein Sohn, 1 Kön 20:27 LXX (vgl. 1 Kön 21:27 MT), oder sogar seine Söhne, 2 Kön 9:26, MT und LXX, zu Tode gekommen waren, blieb der Grundbesitz der Familie (des Hauses) Nabots herrenlos. Wem sollte er zufallen wenn nicht der Krone? So wurde Achab trotz seiner ehrlichen Reue dadurch schuldig, dass er zuletzt doch vom ruchlosen Verbrechen profitierte. Seine Reue war nicht konsequent genug. Dennoch gefiel sie JHWH, weil sie echt war und sich innerlich und äusserlich Ausdruck verschaffte, 1 Kön 20:16,27 LXX. JHWH wollte sie bei all ihrem Ungenügen nicht ohne die ihr zukommende göttliche Anerkennung lassen.

### 3.2 Hatte Nabot einen Sohn? 3 Regn 20:27; 1 Kön 21:27

Nach der LXX kam beim Mord an Nabot nicht nur dieser ums Leben, sondern auch sein Sohn, 3 Regn 20:27. Dort heisst es: "Aber für die Sache, wie Achab zerknirscht war, κατενύχθη, vor dem Angesicht des Herrn, und (wie) er weinend ging und seinen Mantel zerriss und einen Sack um seinen Leib gegürtet hatte und fastete und einen Sack über sich warf an dem Tag, da Isebel Nabot, den Jisreeliter *und seinen Sohn* erschlagen hatte...". Dieser Satz ist in allen seinen Gliedern als Wiedergabe eines hebräischen Modells deutbar. κατανύσσεισθαι entspricht in der LXX verschiedenen hebräischen Verben: דָּמָם, נָאֵלַם, נִכְאָה, הִחַעֲצַב, hier נִכְנַע. Es bedeutet "Schmerz empfinden, verstummen". Für die übrigen Ausdrücke braucht der Nachweis der Entsprechungen hier nicht im einzelnen erbracht zu werden.

Der Sohn Nabots erscheint im MT in 1 Kön 21 nirgends. Nur in 2 Kön 9:26, wie schon erwähnt, erfährt die Leserschaft unvorbereitet, dass Söhne Nabots ebenfalls massakriert worden waren.

<sup>81</sup> GOODING, "Ahab", BOGAERT, "Le repentir d'Achab", BURNEY, *Notes*, 248.

<sup>82</sup> Eine Ausnahme bildet KLOSTERMANN, *Könige*, 384 (K. nimmt einen Ausfall durch Homoioteleuton im MT an).



Die Nennung eines Sohnes Nabots an dieser Stelle in 3 Regn 20:27 LXX (= 1 Kön 21:27) macht nun allen Anschein des Ursprünglichen, während sich das Schweigen des MT an der entsprechenden Stelle gut als sekundäre ausglättende Erleichterung verstehen lässt. In der Tat stösst sich der Sohn Nabots in V. 27 an zwei Widerständen: er ist erzählerisch oder narrativ ein Fremdkörper, und er führt zur Inkonzinnität, zum Widerspruch mit 2 Kön 9:26. Erzählerisch taucht dieser Sohn ohne Namen völlig unvorbereitet auf und wird obendrein später nie mehr gebraucht. Er ist ein Meteor am Himmel ohne vorgezeichnete Bahn vor oder nach seinem Erscheinen, und niemand weiss, wozu er erscheint. Erst durch explizitierende Interpretation stösst man auf die Möglichkeit, er könnte darauf hinweisen, dass das Erbe Nabots ohne Sohn und damit ohne Erben an die Krone zurückfallen könnte. Aber diese narrative Funktion der Erwähnung des Sohnes in der Fassung der LXX ist so implizit, dass sie allein deren nachträgliche, redaktionelle Eintragung kaum erklären könnte, umso weniger, als sie sich mit "den Söhnen Nabots" in der Mehrzahl in 2 Kön 9:26 nicht verträgt. Waren mehrere Söhne umgebracht worden, warum steht denn nur einer in 1 Kön 21:27 = LXX 3 Regn 20:27 da? Hätte ein Ergänzer dann nicht Einheitlichkeit geschaffen und überall entweder die Einzahl, ein Sohn, oder die Mehrzahl, Söhne Nabots, gesetzt? Die erzählerisch unverbundenste, erratischste Form ist der Sohn Nabots im Singular in 1 Kön 21:27 LXX. Er ist am wenigsten leicht im Zusammenhang der Geschichte von Nabots Weinberg und im Zusammenhang von 1 Kön 17 – 2 Kön 10 verständlich zu machen, während seine Abwesenheit in 1 Kön 21:27 MT überhaupt kein Problem schafft, weder im Kontext der Erzählung von Nabots Weingarten noch im Gesamtzusammenhang der Geschichte Achabs und seines Hauses.

Die Erwähnung des Sohnes Nabots ist also wohl am ehesten als ursprünglich anzusehen. Sie erklärt, warum das Grundstück an die Krone fiel, weil kein Erbe mehr da war, und dieser Zug begründet, warum Achab trotz seiner Reue und Busse sich das Grundstück aneignete — es fiel ihm von selbst zu — und so aus dem Verbrechen Gewinn schlug. Dieser geschlossene Erzählablauf ist fein gesponnen und ebenso einleuchtend wie der im MT, der selbstverständlich ebenfalls seine Plausibilität hat: ihm zufolge ist es einem Verurteilten nie benommen, auch noch nach der schon ausgesprochenen Verurteilung an das Erbarmen des Richters zu appellieren, wie David es an der genannten Stelle in 2 Sam 12 tat. Aber die Erzählung nach der LXX hat ein Problem thematisiert, das nirgends sonst in der ganzen Bibel dargestellt ist: Was geschieht mit einem Menschen, dem seine Schuld aufrichtig leid tut, aber doch von der Frucht seines Vergehens genießt? Die subtile Antwort des Erzählers ist es,

dass der Wert der echten Reue dadurch nicht zunichte gemacht wird, aber dass sie wegen ihrer Halbherzigkeit und Inkonsequenz um ihren Hauptertrag, die Vergebung der Schuld, gebracht wird.

### *3.3 Bringt Joram von Israel oder sein Vater Achab den Zorn JHWHs über das ganze Königshaus? 2 Kön 1:22(18d) LXX*

Die antiochenische LXX beschliesst das erste der beiden Summarien über König Joram von Israel, 2 Kön 1:19-22 (= 2 Kön 1:18a-d Rahlfs), mit dem Satz: "Und der Herr entbrannte in Zorn über ihn und über das Haus Achabs". Die Formulierung entspricht der hebräischen Wendung: וַיִּחַר אֵף יְהוָה בּ, wie z.B. in Ex 32:10,11; Ijob 42:7. Dieser Satz fehlt im MT sowohl in 2 Kön 1:17-18 als auch in 3:1-3. In der Tat erhält Joram von Israel zwei Summarien in zwei verschiedenen Formen: 2 Kön 1:17-18 und 3:1-3 im MT, 4 Regn 1:17-22 (18a-d Rahlfs) und 3:1-3 in der antiochenischen LXX. Aber nur diese klagt Joram von Israel an, seine Sünden trügen die Schuld daran, dass sich JHWHs Zorn über ihn und sein Geschlecht, welches hier das "Haus Achabs" heisst, ergiesse. Dabei habe er es, wie der Berichtsteller ausdrücklich hervorhebt, nicht so arg getrieben wie seine Mutter, 4 Regn 2:20, oder wie sein Vater, 4 Regn 3:2 (= 2 Kön 3:2). Er war auch weniger schuldig als seine Brüder, von denen nur Ahasja, als König von Israel sein Vorgänger auf dem Thron, namentlich bekannt ist. Aber diese Brüder Jorams und Ahasjas, die siebenzig Söhne Achabs, sind als Opfer von Jehus Blutbad in 2 Kön 10:1-10 erwähnt.

Der Untergang des Hauses Achabs ist nach alledem in der antiochenischen LXX paradoxerweise nicht die Folge der Schuld Achabs, sondern derjenigen Jorams, obwohl dieser nicht der schlimmste Vertreter dieses Hauses war. Diese Beurteilung Jorams als des Auslösers des Zorns JHWHs steht in schroffer Spannung zu 1 Kön 21:21-24; 2 Kön 9:7-10; 10:10, Stellen, die den Untergang des königlichen Hauses mit der Schuld Achabs begründen. Dabei ist diese Schuld nicht überall dieselbe. Während 1 Kön 21:21-24; 2 Kön 10:10 den Mord an Nabot im Auge hat, bezieht sich 2 Kön 9:7-10 auf die Ermordung von Propheten durch Isebel.

Im ganzen Zusammenhang kommt die Zuweisung der Hauptschuld an den blassen Joram in der Textgestalt der LXX als völlige Überraschung. Sie ist durch nichts erzählerisch motiviert. Gerade dadurch wächst indessen die Wahrscheinlichkeit, dass sie ursprünglicher ist als ihr Fehlen im MT.

### 3.4 Beschwört Achabs Schuld den Untergang seines ganzen Hauses oder das Unheil des Volkes Israel herauf?

Am Ende der Erzählung von Achabs Reue, 1 Kön 21:29, steht JHWHs Wort, er werde das Verhängnis erst in den Tagen von Achabs Sohn herbeiführen. Über wen wird er es dann hereinbrechen lassen? Nach dem MT über Achabs Haus, על-ביתו. Dieses Satzglied fehlt in der antiochenischen LXX. Hier hat das Verb keine Bezeichnung des vom Verhängnis Betroffenen bei sich: ἐπάξω τὴν κακίαν. Aus dem Zusammenhang des Vorhergehenden, 21:20-24, bes. V. 21, legt es sich nahe, an Achabs Haus zu denken.

Am Ende der Erzählung des ersten aramäischen Krieges, 1 Kön 20:43 MT = 3 Regn 21:43 LXX, kehrt ein analoger Unterschied zwischen dem MT und der LXX wieder. Während die antiochenische LXX lautet: "Und der König von Israel ging weg, beklommen und weinend, συνεχόμενος καὶ κλαίων, und kommt nach Samarien", lesen wir im MT: "Und der König von Israel ging, *über sein Haus*, על-ביתו, missmutig und verdrossen, סר וזעף, und kam nach Samarien".

Die Wendung סר וזעף findet sich nochmals in 1 Kön 21:4 = 3 Regn 20:4, wo die LXX eine andere Wendung enthält: συγκεχυμένος καὶ ἐκκελυμένος, etwa "konfus und aufgelöst". Bei der Wörtlichkeit des griechischen Übersetzers ist eher anzunehmen, seine hebräische Vorlage habe an den beiden Stellen im Unterschied zum protomassoretischen Text je einen anderen hebräischen Ausdruck enthalten.

Wichtiger für die vorliegende Untersuchung ist die Feststellung, dass die Präposition על hier nicht zum Verbum "gehen", הלך, passt. Dafür müsste die Präposition אל-ביתו stehen, wie es 1 Kön 21:4 der Fall ist, auch wenn dort das Verb בא statt wie hier הלך steht. Doch הלך und בא sind beide *verba eundi*. Daher kann sich der Ausdruck על-ביתו in 1 Kön 20:43 nicht auf das Verb beziehen. Wenn man keinen Fehler annehmen will, wofür aber angesichts von אל-ביתו in 21:4 keine Veranlassung besteht, bleibt nur die Interpretation eines Bezugs auf סר וזעף: missmutig und verdrossen über sein Haus. Dann löst sich auch die Spannung zwischen der ersten und der zweiten Hälfte des Satzes. Denn im ersten heisst es nicht, wohin der König ging (also nicht: zu seinem Haus), sondern wie er ging: "über sein Haus niedergeschlagen und verwirrt", während der zweite Satz mitteilt, wohin er in dieser Sorge hinging, nämlich nach Samarien. Die antiochenische LXX sagt dasselbe: "und der König ging weg beklommen und weinend" (erster Satz, wie er in Sorgen ging), "und er kommt nach Samarien" (zweiter Satz, wohin er geht, mit dem Präsens historicum der alten LXX). Nur ein Unterschied besteht: "über sein Haus" fehlt.

Diese Differenz erklärt sich wohl aus dem Zusammenhang mit dem vorhergehenden Vers, 1 Kön 20:42 = 3 Regn 21:42, wo sowohl der MT wie die LXX das Droh- und Gerichtswort JHWHs über Achab aus dem Mund des anonymen Propheten berichten: "... und dein Leben wird für sein Leben und dein Volk wird für sein Volk bürgen müssen", d.h. du als König und dein Volk werdet beide euer Leben verlieren, weil ihr beides leichtfertig und fahrlässig aufs Spiel gesetzt habt. Das Unheil wird den König Achab in seiner Person und im Volk Israel treffen. Vom Haus und Geschlecht ist gar keine Rede. Das Plus des MT, על-כִּיתוֹ, macht demgegenüber Achabs Haus und Geschlecht zum Fluchtpunkt der ganzen Perspektive. Die bedrückende Sorge für Achab ist das Schicksal seines Hauses. (M.a.W. deutet dieser Überschuss im MT "über sein Haus" vielleicht den vom Propheten gebrauchten Ausdruck: "dein Volk für sein Volk" um. "Volk" bekommt die Bedeutung "Verwandtschaft, Haus, Geschlecht", wenn es von V. 43 her rückblickend nochmals interpretiert wird.) Es ist wahrscheinlich, dass dieser Ausdruck על-כִּיתוֹ hier sekundär ist. Es ist eine literarische Uminterpretation von V. 43, deren Gewinn darin besteht, dass das prophetische Wort nicht das Volk Israel bedroht, sondern das Haus Achabs.

Im MT schliessen die beiden Kapitel 1 Kön 20-21 mit dem Verhängnis über dem Haus Achabs ab, während diese Kapitel 3 Regn 20-21 in der LXX ohne Erwähnung des Hauses Achabs zu Ende gehen.

#### **4. Der Platz der Nabet-Erzählung im grösseren Zusammenhang der aramäischen Kriege Achabs, 1 Kön 20-22**

##### *4.1 Lag das Rebgebiet Nabots in Samaria oder in Jisreel?*

Wer die Erzählung von Nabet in 1 Kön 21 MT = 3 Regn 20 LXX liest, wird bald gewahr, dass der Ort des Geschehens eigenartig unbestimmt bleibt. Bei genauerem Zusehen erweist es sich, dass es nach dem MT die Stadt Jisreel ist, während die LXX, bzw. ihre hebräische Vorlage das Ereignis sich in der Stadt Samarien abspielen lässt.

In 3 Regn 20:1 (= 1 Kön 21:1) liegt der Weinberg gemäss der LXX neben dem Haus Achabs, des Königs von Samaria, während der MT einen kurzen Relativsatz als Plus aufweist: "ein Weingarten gehörte Nabet, dem Jisreeliter, *der in Jisreel war*, neben dem Palast, הֵיכַל, Achabs, des Königs von Samarien." Das Relativpronomen אֲשֶׁר, "der" kann sich auf den Weingarten oder auf Nabet, den Jisreeliter beziehen. Neben dem Gentilicium "der Jisreeliter" müsste der Relativsatz "der in Jisreel war" dann bedeuten: "der in Jisreel lebte", ähnlich wie in 1 Kön 21:18 der analoge Relativsatz

אשר בשמרון, "der in Samaria ist (oder lebt)" bedeutet. Die LXX hat den Relativsatz in V. 18 jedenfalls so aufgefasst: Ἀχάβ βασιλέως Ἰσραὴλ τοῦ ἐν Σαμαρείᾳ. Wegen der Analogie zwischen den beiden gleich gebauten Relativsätzen: "der in X lebt(e)" in V. 1 und 18 ist es wahrscheinlich, dass sich das Relativpronomen in V. 1 auf Nabot, den Jisreeliter bezieht. Es ist aber keineswegs auszuschliessen, dass es auf den Weingarten, כרם, zu beziehen wäre. Dann würde der Relativsatz bedeuten, dass das Rebgeleände in Jisreel gelegen war.

Wie dem auch sei, beide Übersetzungsmöglichkeiten laufen auf denselben Sinn hinaus. Denn wenn der Weinberg in Jisreel war, grenzte er an Achabs Palast in Jisreel, sodass die Bürger der Stadt Jisreel für die Beseitigung Nabots sorgen mussten, und wenn Nabot in Jisreel lebte, war "seine Stadt", V. 8, 11 (zweimal), d.h. Jisreel, der Schauplatz der an ihm verübten Niedertracht. Wie deshalb der Relativsatz von V. 1, der in der LXX nicht vorkommt, auch bezogen wird, in jedem Fall erfüllt er die Aufgabe, den Schauplatz des argen Prozesses gegen Nabot zu bezeichnen. Es ist Jisreel.

1 Kön 21:19 = 3 Regn 20:19 bestätigt dieses Ergebnis dank einem weiteren Unterschied zwischen dem MT und der alten LXX. Diese verkündet die Strafe, die Gott in einer Art von Spiegelung des Verbrechens in der Ahndung desselben über Achab verhängen wird, in folgendem Wort des Propheten Elia: "Darum, so spricht der Herr: an der Stelle, wo die Schweine und die Hunde das Blut Nabots leckten, dortselbst, ἐκεῖ, werden die Hunde dein Blut lecken, aber sogar, ἀλλὰ καὶ, die Dirnen werden in deinem Blut baden". Diese Ausdrucksweise entspricht in allen Einzelheiten hebräischen Wendungen. Für die Einleitung in Form des Botenspruchs mit לכן, "darum", braucht das nicht im einzelnen belegt zu werden. Die Wendungen "an der Stelle, wo die Hunde leckten", "die Hunde werden lecken" finden sich in 1 Kön 21:18 MT in hebräischem Wortlaut. "Die Dirnen badeten (im Blut)" ist auf hebräisch in 1 Kön 22:38 zu lesen. Ἀλλὰ καὶ entspricht γὰρ in 1 Sam 16:6, vgl. auch 2 Kön 20:15 (ohne hebräisches Äquivalent). Der MT bringt die Substanz dieses Satzes in seinem Bericht ebenfalls, aber er ist geraffter: "sagend: So spricht JHWH: An der Stelle, wo die Hunde das Blut Nabots leckten, werden die Hunde dein Blut von dir lecken". Hier fehlen nicht nur die Schweine, die lecken, und die Dirnen, die baden, sondern auch das Adverb "dortselbst", ἐκεῖ, das hebräischem שם entspricht.

Welche Differenz entsteht dergestalt zwischen den beiden Fassungen des Textes? Es leuchtet sofort ein, dass der Unterschied auf literarischen Veränderungen beruht, die diesen Aussagen eine jeweils andere Ausrichtung geben. In der LXX meint der Begriff "an der Stelle", במקום, ἐν

τῷ τόπῳ, den Ort, d.h. den topographischen Punkt im Raum, an dem das grausige Blutlecken sich wiederholt. Darauf deutet das Ortsadverb am Anfang des Hauptsatzes, "dortselbst", das den Anfang des Nebensatzes "an der Stelle, wo" nochmals betont aufnimmt: gerade an der Stätte, an demselben topographischen Punkt. Das machen auch die drei Protagonisten auf ihre Weise klar: Hunde und Schweine, die lecken, sowie Dirnen, die baden. Diese Wesen können dies nur an einem Ort, auf einem Platz tun. Diese Konkretheit geht dem MT ab. Hunde allein sind da, um zu lecken. Das Ortsadverb "dortselbst" steht ebenfalls nicht da. So eröffnet sich unversehens eine nicht-lokale Möglichkeit des Verständnisses: "anstatt dass die Hunde das Blut Nabots leckten, werden die Hunde dein Blut lecken." Der Satz kann gewiss auch hier räumlich verstanden werden, braucht aber nicht so aufgefasst zu werden, weil er auch als *substitutiv* "anstattdessen" genommen werden kann. Diese substitutive Bedeutungsmöglichkeit fällt den Lesern besonders im Vergleich mit der Ausdrucksweise der LXX auf, wo die betonten räumlichen Komponenten ein substitutives Verständnis ausschliessen. Der Unterschied zwischen LXX und MT besteht gerade im Fehlen der räumlich-lokalen Indikatoren im MT. Der Ausdruck במקום אשׁר kann "anstatt" bedeuten, wie z.B. Hos 2:1 zeigt.

Die substitutive Bedeutung löst aber nun eine weitreichende inhaltliche Wirkung aus. Obschon 1 Kön 22:38 berichtet, dass Achabs in seinen Kriegswagen geronnenes Blut in Samaria abgewaschen wird, sodass Hunde dieses blutige Wasser lecken und Dirnen sich darin baden, folgt daraus nicht, dass Nabot in Samaria gesteinigt worden ist. Was daraus folgt, ist die Substitution der Hunde, die Nabots Blut in Jisreel geleckt hatten, durch die Hunde, die Achabs Blut in Samaria lecken: "anstatt dass die Hunde Nabots Blut leckten, werden sie Achabs Blut lecken."

Es lässt sich nun in Zusammenfassung des Vorhergehenden leicht einsehen, dass die Fassung der LXX, welche hier wie überall ihre hebräische Vorlage widerspiegelt, ursprünglicher als der MT ist. Das ergibt sich zuerst aus V. 18, der impliziert, dass Achab Nabots Weinberg in Samarien in Besitz nimmt: "Steh auf, geh hinunter Achab entgegen, dem König von Israel, der in Samaria (ist); siehe, er ist im Weinberg Nabots, wohin er hinuntergegangen ist, um ihn in Besitz zu nehmen." Die LXX ist identisch mit dem MT. Freilich, man kann den Satz auch so verstehen, dass er den Weinberg Nabots nicht in Samaria lokalisiert: "...Achab entgegen, der (sonst) in Samaria (residiert)...". So übertragen die meisten Übersetzer. Aber diese gezwungene Wiedergabe ist nur notwendig, wenn Nabot der Jisreeliter sein Familienpatrimonium nicht in Samaria, sondern in Jisreel hatte. Wenn er aber in Jisreel wohnte, warum trägt er dann den Beinamen der "Jisreeliter"? In Jisreel hat ein solcher Beiname keine

Funktion, wohl aber fern von Jisreel, wie es der Fall war mit Urija dem Hetiter, der in Jerusalem wohnte, 2 Sam 12:3ff, oder mit Doeg, dem Edomiter, 1 Sam 21:8; 29:9 usw. Gerade der Beiname Jisreeliter spricht dafür, dass Nabot nicht dort wohnte. Ein Auswärtiger konnte ja durchaus ein Familienerbe, eine *nachala* erwerben, wie aus Gen 23 hervorgeht.

Ferner setzt 2 Kön 22:38 MT die Entsprechung mit 1 Kön 21:19 = 3 Regn 20:19 LXX voraus, weil der MT die Dirnen nennt, die im MT unvorbereitet erwähnt sind, aber in der LXX als sinnvoller Rückbezug auf Elias Wort verständlich werden. Man kann dagegen nicht einwenden, die LXX gleiche die Erfüllung, 2 Kön 22:38, an die Ankündigung an, 1 Kön 21:19 = 3 Regn 20:19, weil zwischen den beiden Stellen eine Asymmetrie bleibt (die Schweine bei der Ankündigung fehlen bei der Erfüllung). Hätte die Vorlage der LXX oder sie selbst die Erfüllung an die Ankündigung angeglichen, würde sie ganze Arbeit geleistet haben und sich nicht mit einer bloss teilweisen Symmetrie begnügt haben. In 1 Kön 22:38 setzt der MT sehr wahrscheinlich die Vorlage der LXX in 1 Kön 21:19 voraus und bezeugt sie daher mit!

Vielleicht verdankt das Wort *היכל*, Palast, das die LXX meistens mit *ἀρμῶν* wiedergibt, das im MT in 1 Kön 21:1 steht, wo ihm in der LXX, 3 Regn 20:1, *οἶκος* entspricht, seine Wahl ebenfalls der Verlegung des Schauplatzes des Verbrechens an Nabot von Samaria nach Jisreel. Denn in Samaria hat König Achab sein Haus, V. 4, während sein Wohnsitz in Jisreel ein "Palast" ist.

Als Ergebnis erscheint Samaria als der ursprüngliche Ort, wo Nabots Weinberg lag, und wo er gesteinigt wurde, während Jisreel erst durch winzige Retouchen zum Schauplatz dieser Ereignisse gemacht wurde. Die LXX entspricht der ursprünglichen Fassung, der MT der Bearbeitung.

#### 4.2 Warum muss der Weingarten Nabots nach dem MT in Jisreel liegen?

##### 1 Kön 21

Der Grund, weshalb der MT den Weingarten und den Prozess Nabots in Jisreel lokalisiert hat, ist einfach. Die Übereinstimmung oder Kohärenz mit 2 Kön 9:15-27,30-37, vgl. 9:10, verlangt es, dass Nabot in Jisreel umkam. Ferner heisst Nabot "Jisreeliter". Dieser Beiname mochte diese Lokalisierung des MT bestätigen. Schliesslich schrieb Isebel Briefe in die Stadt Nabots. Dieser erzählende Zug scheint ebenfalls auf eine andere Stadt als Samaria zu weisen, da die Königin ja in Samaria wohnt.

Diesen Erzählgemeinschaft hat der MT dem ändern von 1 Kön 21:19 und 22:43 vorgezogen, der Samaria als den Ort impliziert, in dem Nabots Rebhut lag und wo er hingerichtet wurde. Der MT hat, wie oben gezeigt (4.1), durch wenige kleine Textveränderungen, besonders 1 Kön 21:1

und 19 diesen Zusammenhang aufgelöst. Dadurch schuf er eine ziemlich grosse örtliche Geschlossenheit innerhalb der Erzählung über das Haus Achabs, 1 Kön 21 und 2 Kön 9-10. Die LXX lässt demgegenüber Spannungen unverhüllt bestehen und offenbart gerade dadurch, dass sie wahrscheinlich einem älteren Zustand der Erzählung entspricht als der grössere Einheitlichkeit aufweisende MT.

#### *4.3 Der ursprüngliche Platz der Nabotgeschichte im Erzählzusammenhang von 1 Kön 20-22*

Am Ende des ersten der beiden dem Aramäerkrieg gewidmeten Kapitel, 1 Kön 20:43 MT = 3 Regn 21:43 LXX, erzählt der Berichterstatter, Achab sei *nach Samaria* gekommen. Im MT passt dieser Schluss nicht zum Anfang der folgenden Erzählung von Nabot, denn diese spielt, wie deutlich wurde (oben 4.1), hauptsächlich in Jisreel. In der LXX hingegen folgt auf die Geschichte des ersten aramäischen Krieges sogleich jene des zweiten, die als Schauplatz der ersten Szenen die Stadt Samaria impliziert, 1 Kön 22:10, sodass der erzählerische Übergang ohne Bruch geschieht. So legt es sich nahe, die unmittelbare, durch nichts unterbrochene Abfolge "erster aramäischer Krieg — zweiter aramäischer Krieg", wie die LXX sie aufweist, 3 Regn 21-22 (= 1 Kön 20 und 22 im MT), als ursprünglich aufzufassen, weil 3 Regn 21:43 (= 1 Kön 20:43 MT) diesen Zusammenhang durch die eine Brücke bildende Ortsangabe "Samaria" herstellt.

Es könnte dagegen eingewendet werden, dass gerade der lokale Bruch im MT von der einen Erzählung zur andern (von 1 Kön 20 zu 21) Beweis für Ursprünglichkeit sei, während umgekehrt die bruchlose Anknüpfung über die Identität des Schauplatzes auf sekundäre Zusammenstellung der beiden Erzählungen hinweise, weil die Tendenz der Tradenten dahingeht, Spannungen zu lösen. Solche Argumente wurden oben tatsächlich mehrmals zugunsten grösserer Ursprünglichkeit auf Seiten der LXX ins Feld geführt. Doch ergibt der Überblick über den ganzen Erzählzusammenhang von 1 Kön 20-22, 2 Kön 9-10, der die Schicksale von Achab und seinem Haus schildert, dass Beseitigung von Spannungen insgesamt stärker den MT kennzeichnet als die LXX, die zahlreiche Spannungen unabgeschwächt duldet.

Wichtig ist die Gegenbeobachtung, dass die Abfolge 1 Kön 21-22 im MT eine inhaltliche Balance schafft, die der LXX fehlt. 1 Kön 21:19 kündigt nämlich Achabs Tod als Strafe für die Beseitigung Nabots an, V. 20-24 den Untergang von Achabs Haus. Die unmittelbar darauf folgende Erzählung berichtet, wie Achabs Tod in der Schlacht um Ramot in Gilead das ihm persönlich bestimmte Strafgericht verwirklichte, während das Verderben seines Hauses fünfzehn Jahre lang (1 Kön 22:1 mit 2 Kön



3:1) auf sich warten liess. Wenn sich nun aber der erste aramäische Krieg, 3 Regn 21 (= 1 Kön 20), zwischen JHWHs Urteilsfällung und –verkündigung durch den Mund Elias, 3 Regn 20 (= 1 Kön 21) und die Urteilsvollstreckung vor Ramot in Gilead im zweiten aramäischen Krieg hineinschiebt, wird die Distanz zwischen Urteil und Urteilsvollstreckung noch länger. Aber nicht nur das: JHWH rettete den von ihm selbst schon zum Untergang verurteilten König dennoch zweimal, indem er ihm — man bedenke: zwischen gefällter Verurteilung und Vollstreckung des Urteils! — zwei glänzende Siege verlieh, 3 Regn 21:20-21,29-30 (1 Kön 20:20-21,29-30). Eine solche Ereignisfolge ist alles andere als einfach und einleuchtend. Von solchen Spannungen ist im MT keine Spur zu finden, wie oben schon gezeigt wurde (1.2-3).

Das sind die Gründe, die es hier wahrscheinlich machen, dass der MT der Nabotgeschichte einen neuen Platz zugewiesen hat, während sie früher an der Stelle stand, die sie in der LXX hat, und die wohl dem Platz in der hebräischen Vorlage der LXX entspricht. Es ist deutlich, dass solche Textumstellungen redaktionellen oder literarischen Initiativen entspringen. Das geht daraus hervor, dass die Textumstellung keiner isolierten Veränderung entspricht, sondern mit dem oben erörterten "*tiqqun soferim*" in der Chronologie der Könige Achab von Israel und Josafat von Juda und mit den zahlreichen andern, in diesem Kapitel untersuchten Textdifferenzen inhaltlich zusammenhängen und ein "Interpretationssystem" bilden. Alle diese Änderungen stehen im Dienste einer Neu- und Uminterpretation der Erzählungen von König Achab. Die Unternehmung einer solchen durchgehenden Umdeutung ist literarischer und editorischer Natur.

Sie erwies sich aus zwei Gründen als wahrscheinlich: erstens liefen alle hier angestellten Vergleiche zwischen dem MT und der LXX auf das gleiche Ergebnis hinaus, dass sich der MT am besten als Neufassung oder Überarbeitung erklären lässt, und zweitens bilden alle diese Differenzen (Textumstellungen, Textänderungen) eine neue, kohärente Erzählung, die sich von der in der hebräischen Vorlage der LXX erhaltenen, älteren Fassung unterscheidet.

## V.

## DIE KÖNIGE JOACHAS UND JOASCH VON ISRAEL, 2 KÖN 13

**1. Erbarmen und Reue JHWHs, 2 Kön 13:23***1.1 Hatte JHWH Erbarmen mit Israel unter König Joachas oder Joasch?  
2 Kön 13:8 LXX, 13:23 MT*

Der Erzähler deutet die Befreiung Israels aus der Bedrängnis durch Aram als Erbarmung JHWHs. Der MT und die antiochenische LXX setzen aber seine Erbarmung zeitlich verschieden an. Nach dem MT und der Mehrheit der LXX-Zeugen empfangt sie Israel nach dem Tode des Königs Hasael von Damaskus, als Joasch König von Israel war, 2 Kön 13:22-25. Anders in der antiochenischen LXX, wo die Erbarmung Gottes schon in die Königsherrschaft von Joachas von Israel, des Vaters von König Joasch, fiel, 2 Kön 13:8, noch zu Lebzeiten des aramäischen Königs Hasael, der erst zur Zeit Joaschs sterben sollte, 2 Kön 13:23-24. Die Verpflanzung des Verses, der das Erbarmen JHWHs als die eigentliche Ursache für das Ende der Leiden Israels unter der Faust des Aramäerkönigs bezeichnet, von dem einen Zeitpunkt zum andern ist kein Irrtum eines Schreibers, sondern ein redaktioneller oder editorischer Eingriff.

In der alten LXX führen der Platz und die zeitliche Einordnung des göttlichen Gnadenerweises zu einer Spannung, die ans Widersprüchliche grenzt. In der Tat, nach 2 Kön 13:3, MT und LXX, hatte der Zorn JHWHs Israel "alle Tage" in die Hand Hasaels und seines Sohnes Benhadad überliefert, und in Übereinstimmung damit berichtet 2 Kön 13:21, MT und LXX, dass Hasael Israel während der ganzen Regierungszeit Joachas' schwer heimsuchte. Während der ganzen Regierungsdauer Hasaels und seines Sohnes Benhadad von Syrien (V. 3) und während der gesamten Königsherrschaft Joachas' von Israel (V. 21) litt Israel nach alledem unter der lastenden Hand der Aramäer. Wie kann bei dieser Sachlage der Berichterstatter das schicksalswendende Erbarmen JHWHs in die Zeit Joachas' von Israel legen, die sich mit der Zeit Hasaels von Aram deckt?

Eine zusätzliche Unverträglichkeit ist in der antiochenischen LXX schwer begreiflich. 2 Kön 13:24 lautet in ihr ausdrücklich: "Und es trug

sich nach dem Tod Hasaels zu, dass Joasch, der Sohn Joachas', die Städte wieder der Hand Benhadads, des Sohnes Hasaels entriß, welche Hasael der Hand Joachas', seines Vaters (i.e. Joaschs Vater) entrißen hatte...". Israel wurde auch demnach erst nach Hasaels Tod und unter Joasch wieder vollständig frei.

An solchen Spannungen schwer auszugleichender Unverträglichkeiten krankt der MT nicht, weil bei ihm die befreiende Erbarmung JHWHs unmittelbar dem Tod des Bedrängers Hasael vorhergeht, 2 Kön 13:23-24, sodass Leser und Leserinnen nicht umhinkönnen, diesen Tod als erste Wirkung der gnädigen Zuwendung JHWHs zu Israel zu deuten. Damals war aber bereits Joasch König von Israel, was daraus hervorgeht, dass gleich nach Hasaels Ableben Joasch die Initiative an sich nahm und die von Aram annektierten israelitischen Städte wieder für Israel zurückgewann, 2 Kön 13:25.

Es leuchtet ein, dass sich die Verpflanzung dieses Verses, der die Befreiung Israels als Erbarmung JHWHs erklärt, viel leichter aus der Zeit Joachas' in die Regierung seines Sohnes Joasch, also von seiner Stelle in der antiochenischen LXX an die Stelle im MT, begreifen lässt als umgekehrt, weil der Weg von Joachas zu Joasch, d.h. der Weg von der ursprünglichen LXX zum MT, Spannungen beseitigt, während der entgegengesetzte Weg von Joasch zurück zu Joachas, vom MT zur antiochenischen LXX, solche Unverträglichkeiten dort schaffen würde, wo vorher keine gewesen waren.

Die antiochenische LXX ist unter allen Zeugen der LXX allein mit ihrer Platzierung des V. 8. Die andern Zeugen der LXX entsprechen dem MT, weil sie das Erbarmen Gottes wie der MT erst nach 2 Kön 13:22 berichten, und zwar in der gleichen Form wie der MT, abgesehen davon, dass sie das Ende des Verses: "bis jetzt", עד-עתה, nicht bieten, während die antiochenische LXX dieses Ende überraschenderweise wie der MT aufweist und übersetzt: ἕως τοῦ νῦν.

### *1.2 Reue oder Erbarmen JHWHs? 2 Kön 13:8 LXX, 2 Kön 13:23 MT*

Der Erzähler der alten LXX begründet JHWHs Erbarmen mit seiner Reue: καὶ μετεμελήθη Κύριος, "und es reute den Herrn". Hinter dieser griechischen Formulierung steht als hebräische Basis נחם, wahrscheinlich im nifal, wie in 1 Sam 15:35, ebenso 1 Chr 21:15; Ps 105(106):45; 109(110):3 usw. An der entsprechenden Stelle im MT, in V. 23, fehlt diese Wendung, die in der LXX an der Spitze von V. 8 steht. Dafür schildert der MT JHWHs Erbarmen mit zwei Verben statt nur mit einem wie in der LXX und fügt hinzu: "und wandte sich ihnen zu", ויפן אליהם, ein Satz, der in der antiochenischen LXX nicht zu finden, wohl aber in den andern

Textzeugen der LXX vorhanden ist. Reue und Erbarmen in der antiochenischen LXX, Gnade, Erbarmen und Zuwendung im MT und in der Mehrheit der LXX-Zeugen. Was ist von diesem Unterschied zu halten?

Aus welchem Grund würde ein Redaktor die Reue Gottes hinzugefügt haben, wenn seine Vorlage nur von JHWHs Erbarmen und Zuwendung zu Israel gesprochen hätte? Die Bibel bezeichnet das Erbarmen Gottes recht häufig als "Reue" (נָחַם nifal), z.B. in Ri 2:18 in einem parallelen Zusammenhang mit 2 Kön 13:3-7,22, vgl. ferner Ex 32:12,14; 2 Sam 24:16 = 1 Chr 21:15; Am 7:3,6; Jer 18:9; 26:3,13,19; 42:10; Jl 2:14; Jon 3:9,10; 4:2; Ps 90:13; 106:45 usw. Daher kann die Reue Gottes für sein Erbarmen stehen.

Was würde hingegen einen Bearbeiter und Herausgeber bewogen haben können, auf diese Wendung zu verzichten, falls er sie in seiner Vorlage gelesen hätte? Es könnten zwei Gründe in Anschlag gebracht werden: erstens 2 Sam 15:29, eine Stelle, die die Möglichkeit einer Reue bei Gott nach einem unumstösslichen Urteil seines Mundes grundsätzlich in Abrede stellt, und zweitens die Beobachtung, dass JHWHs Gesinnungsänderung vom Unheil zum Heil in den meisten Fällen auf einen Gesinnungswandel, eine Umkehr oder Bitte der Schuldigen antwortet, z.B. Jer 18:9; 26:3,13,19; Jl 2:13, oder auf eine Fürbitte zugunsten der von Gott verworfenen Menschen, z.B. Ex 32:12,14; Am 7:3,6. Der unmittelbare Zusammenhang von V. 8 in der LXX und von V. 23 im MT berichten nun aber weder eine Umkehr Israels noch eine Fürbitte für Israel, die als Antwort der Reue JHWHs gerufen hätten. (Dagegen berichtet Flavius Josephus, *Antiquitates* IX, 175-176, eine Reue und Umkehr von König Joachas mit demütigem Gebet, auf die hin Gott sich Israels erbarmt.)

Abschliessend ist es m.E. in dieser Frage der Reue JHWHs über Israels Unglück nicht möglich, die Richtung der Neuausgabe oder Bearbeitung des Textes eindeutig zu erkennen, ob das Satzglied der antiochenischen LXX: "und den Herrn reute es" einer Überarbeitung vorlag, die es beseitigte und durch zwei andere Wendungen ersetzte: "er erbarmte sich ihrer", "und er wandte sich ihnen zu", oder ob umgekehrt eine bearbeitende Hand diese beiden ihr vorliegenden Sätze aufgab und an ihrer Stelle am Anfang des Verses die Wendung bevorzugte: "und es reute JHWH".

### *1.3 "Bis jetzt", V. 8 antiochenische LXX = V. 23 MT; ohne Zeitumstand, V. 23 LXX*

Am Ende von V. 8 in der antiochenischen LXX und von V. 23 im MT gabelt sich die Textgestalt nicht wie meistens in zwei Formen, sondern in drei, weil der Hauptharst der Zeugen der LXX keinen Zeitumstand "bis jetzt" aufweist. Wie ist diese überraschende Lage zu beurteilen, in welcher

der MT und die alte, antiochenische LXX gegen die Mehrheit der andern LXX-Zeugen zusammengehen?

Der Zeitumstand "bis jetzt" ist im A.T. gegenüber dem sehr häufigen Ausdruck "bis zu diesem Tag" ausgesprochen selten. Er ist in Genesis, Exodus und in den geschichtlichen Büchern Josua-2 Chronik nur 4 mal belegt: Ex 9:18; 2 Sam 19:8; 2 Kön 8:6; 13:23. An den ersten drei Stellen kommt die Wendung in direkter Rede vor und bedeutet klar: bis zum Zeitpunkt, da der Redende spricht. Daher muss die Wendung in 2 Kön 13:23, wo sie nicht in direkter Rede fällt, ebenfalls bedeuten: bis zum Zeitpunkt, da der Berichterstatter der Königsbücher spricht oder schreibt. Dieser Zeitpunkt ist lange nach dem Untergang Israels, von dem 2 Kön 17 erzählt, und Judas, der am Ende von 2 Könige steht, anzusetzen. Zumindest muss dieses Verständnis für die Leserschaft impliziert werden, die die Königsbücher als Ganzes lesen und dieser Zeitbestimmung in 2 Kön 13:23 (oder 4 Regn 13:8 nach der antiochenischen LXX) begegnen.

Wie kann aber vom untergegangenen Israel behauptet werden, JHWH erbarme sich seiner seit König Joasch (MT) oder Joachas (antiochenische LXX) bis zur Gegenwart des Verfassers?

Der Ausweg ist nicht möglich, den Ausdruck "bis jetzt" relativ in Bezug auf ein vergangenes "Jetzt" zu verstehen, sodass man interpretieren dürfte: "bis damals", d.h. bis zu einem vergangenen Zeitpunkt, an dem der damalige Berichterstatter "jetzt" gesagt hatte. (So hat es z.B. die *Traduction œcuménique de la Bible* interpretiert: "jusqu'alors".) Dafür besitzt das Hebräische der Bibel den präzisen Ausdruck עַד־הַיּוֹם הַזֶּה, bis zu jenem Tag damals, Ri 18:1.

Im MT und in der hebräischen Vorlage der antiochenischen LXX ist der Berichterstatter nach alledem der Überzeugung, JHWHs Erbarmen sei Israel "bis jetzt" gewährt, d.h. bis zu dem Tag, an dem er schreibt, und der griechische Übersetzer teilt vielleicht ebenfalls diese Überzeugung zu der Zeit, da er übersetzt. Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass der Verfasser (und der griechische Übersetzer) zu einer Zeit lebt, da der Bruch zwischen Jerusalem und Samaria noch nicht vollkommen war, und wo man in Juda die Juden von Samarien, d.h. die Samaritaner, immer noch mit dem alten traditionellen Namen als "Israel" (im Sinne des Nordreiches Israel) bezeichnen konnte. Dieses Ergebnis ist von grosser Bedeutung für den Namen Israel. Dieser bezeichnet an dieser Stelle, 2 Kön 13:23 (= 4 Regn 13:8), die Gemeinschaft der samaritanischen Juden und ihr Land! Wie der Verlust der politischen Unabhängigkeit und Eigenstaatlichkeit Judas nicht dessen Weiterbestehen in Frage stellte oder gar aufhob, und wie die Namen Juda und Judäer nicht ausser Gebrauch kamen, so bedeutete auch die Zerstörung des Staates Israel 721 v.Chr. in den Augen des

Historikers, der diesen V. 23 (oder V. 8) verfasste, keineswegs das Ende Israels oder das Verschwinden des Namens Israel. Ihm zufolge bestand Israel fort, zwar in politischer Abhängigkeit von Assyrien, Babylonien und Persien, aber dennoch als Gemeinschaft, die weiter den Namen Israel führen durfte und sich des Erbarmens ihres Gottes JHWH erfreute, ganz gleich wie Juda.

Unter der Hinsicht der Textgeschichte ist die Annahme wahrscheinlich, in einem Zweig der LXX (oder vielleicht in einem Zweig ihrer hebräischen Vorlage) habe ein griechischer Übersetzer oder Bearbeiter dieses Fortdauern des göttlichen Erbarmens für Israel als einen Widerspruch mit der endgültigen Zerstörung der staatlichen Existenz Israels und mit den in 2 Kön 17 berichteten Bevölkerungsverschiebungen empfunden und daher den Ausdruck "bis jetzt" getilgt. Diese Tilgung könnte wie angedeutet eventuell bereits in einer hebräischen Textform geschehen sein. Man müsste sich dann vorstellen, dass die protomassoretische Textgestalt mit der hebräischen Vorlage der ältesten, antiochenischen LXX identisch war und die Lesart "bis jetzt" aufwies. Ihr gegenüber gab es eine andere Textform ohne diese Lesart, eine Textform, von der die Mehrzahl der LXX-Zeugen abhängig wäre.

Die andere mögliche Annahme empfiehlt sich weniger, für diesen Ausdruck "bis jetzt" mit einer späteren Angleichung der antiochenischen LXX an den MT zu rechnen. Dagegen sprechen zwei Gründe: erstens steht der Vers im MT und in der antiochenischen LXX nicht an der gleichen Stelle (V. 8 in dieser LXX, V. 23 im MT), und zweitens ist die Formulierung des Verses im MT und in der antiochenischen LXX in mehrerlei Hinsicht von jener im MT verschieden, was bei dieser Angleichungshypothese zur Frage führen müsste: warum wurde nur dieser Ausdruck am Versende an den MT angeglichen, alles andere aber (Platz, Formulierung) nicht?

Abschliessend sei die Feststellung getroffen, dass die Wendung "bis jetzt" Verhältnisse impliziert, in denen die Samaritaner auch aus jüdischer Perspektive weiterhin den Namen Israel im Sinne der Nachfolger der Bewohner des Nordreiches Israel zurecht für sich beanspruchen und führen dürfen, dass das Erbarmen JHWHs für sie nicht zu Ende ist, sondern auch für sie wie für Juda weiter währt, und dass dies ein Beweis für die Ansicht ist, derzufolge kein vollständiger, grundsätzlicher Bruch zwischen Judäern und Samaritanern und auch kein endgültiges Ende Israels stattgefunden hat.

Erst später hat eine Bearbeitung, die aber nicht mit der im MT bewahrten Neuausgabe der Königsbücher gleichgesetzt werden darf, die Wendung "bis jetzt" gestrichen. Für diese Bearbeitung sind die meisten LXX-

Handschriften Zeugen. Diese Korrektur stammt aus einer Epoche, in der die Samaritaner nicht mehr als die legitimen Nachfolger und Repräsentanten des alten Königreichs Israel galten.

Warum hat die im MT bewahrte Fassung aber die Wendung "bis jetzt" beibehalten? Sie scheint ja in die scharf antisamaritanische Ausrichtung dieser Textgestalt nicht hineinzupassen. Vielleicht ist der Grund dafür in der Hoffnung auf die Rückgewinnung der ehemals israelitischen oder efraimitischen (mittelpalästinischen) Gebiete in der Hasmonäerzeit zu finden.

## 2. Hasael von Aram trennt Philistäa von Israel ab, 2 Kön 13:22 LXX

Die antiochenische LXX weist in 2 Kön 13:22 folgenden Textüberschuss auf: καὶ ἔλαβεν Ἀζαήλ τὸν ἀλλόφυλον ἐκ χειρὸς αὐτοῦ ἀπὸ τῆς θαλάσσης τῆς καθ' ἑσπέραν ἕως Ἀφεκ. "Und Hasael nahm den Philister aus seiner Hand vom Meer, dem nach Abend hin, bis nach Afek." Dieser Satz fehlt nicht nur im MT, sondern ebenso in der Mehrheit der LXX-Textzeugen.

Alles spricht für eine hebräische Vorlage des griechischen Wortlautes, wiewohl die Ausdrucksweise an zwei Stellen ungewöhnlich ist. Die Wendung "und Hasael nahm aus seiner Hand" ist unproblematisch. Ihr entspricht  $\text{וַיִּקַּח מֵיָדוֹ}$ , wie die Parallele in 1 Chr 18:1 zeigt. Gemeint ist die Hand des Königs Joachas von Israel, wie der Zusammenhang mit V. 21 erkennen lässt.

Desgleichen ist die Wendung "bis Afek" unschwer auf hebräisch als  $\text{עַד אֶפֶק}$  wiederzugeben. Der Stadt Afek wurde schon in 1 Kön 20:30; 2 Kön 13:16 Erwähnung getan. Sie lag 20 km östlich von Jaffa am Fusse des palästinischen Mittelgebirges, wo die Küstenebene aufhört und in die ersten Erhebungen des Gebirges übergeht.

ἀλλόφυλος ist die ständige Wiedergabe des Gentiliciums  $\text{פְּלִשְׁתִּי}$ , aber dieses kommt im A.T. nur im Plural vor, abgesehen von Goliath, "dem Philister",  $\text{הַפְּלִשְׁתִּי}$ . Die Einzahl für das Volk der Philister ist hier einzigartig. Der Verfasser bezeichnet ferner eine geographische Erstreckung: von einem Meer anfangend geht es bis nach Afek. Zusammen mit der Stadt Afek am Ostrand der Küstenebene denkt jedermann bei dem Meer unwillkürlich an das mittelländische Meer, das den Westrand der Küstenebene bildet, also an eine Bewegung von Westen nach Osten. Aber der hier fallende Name für das Mittelmeer ist in der Bibel unüblich und ist nur hier belegt: ἀπὸ τῆς θαλάσσης τῆς καθ' ἑσπέραν. ἑσπέρα als räumlich-geographische Bezeichnung ist hingegen zwar selten, aber ausreichend

und einwandfrei belegt. In 1 Sam 23:24 liest nämlich der MT בערבָה, was die LXX als καθ' ἑσπέραν wiedergibt. Sowohl im MT als auch in der LXX unterliegt es im Kontext keinem Zweifel, dass die Bezeichnung nur einen geographischen Sinn haben und keinesfalls eine Tageszeit meinen kann. Dieselbe zweifelloose geographische Bedeutung hat ἑσπέρα ferner in Esr 4:20 (= LXX 2 Esdr 4:20): τῆς ἑσπέρας τοῦ ποταμοῦ, welchem ein aramäisches עבר נהרָה entspricht. Vermutlich las der griechische Übersetzer ערב נהרָה. Jedenfalls bedeutet hier der "Abend" in der LXX "westlich" des Euphrats. Die gleiche räumlich-geographische Bedeutung besitzt ἑσπέρα des weiteren in Tob 6:1, aber für diese Stelle ist in Qumran weder ein aramäisches noch ein hebräisches Bruchstück erhalten.

Für 2 Kön 13:22 ist es demgemäss gewiss, dass die Wendung: anfangend vom Meer, nämlich von jenem nach Westen, bis nach Afek (im Osten) bedeutet: vom Mittelmeer bis nach Afek. Auf hebräisch mag die Formulierung etwa gelautet haben: מִן־הַיָּם בְּעֶרְבָה (vgl. 1 Sam 23:24 καθ' ἑσπέραν für בערבָה), vgl. den fast gleichen Ausdruck ἕως τῆς θαλάσσης τῆς πρὸς ἑσπέραν für יַם־הָעֶרֶב, 2 Kön 14:25, wo nach alledem ebenfalls das Mittelmeer gemeint ist und nicht das Tote Meer.

Der nur in der antiochenischen LXX überlieferte Satz berichtet dementprechend, dass Hasael von Damaskus die Philister und ihr Territorium, nämlich die Küstenebene bis etwa zur West-Ost-Linie Jafo-Afek dem König Joachas von Israel entriss, was also am Ende des 9. Jh. geschah.

Folgendes macht es zur wahrscheinlichen Annahme, dieses Plus der antiochenischen LXX entspreche einer älteren Textgestalt, während sein Fehlen auf das Konto einer revidierten, jüngeren Ausgabe zu buchen ist. Erstens würde ein Redaktor, der diesen von ihm neu konzipierten Vers bei seiner Neuauflage in seine Vorlage eingetragen hätte, eher die übliche Ausdrucksweise gebrauchen, welche "Philister", פִּלִּשְׁתִּים, ἀλλόφυλοι nur in der Mehrzahl verwendet. "Philister" in der Einzahl für das Volk zu verwenden ist aber nicht unmöglich, da Völker ja sehr oft als Gentilicium im Singular erscheinen: הָאֲמֹרִי, der Amoriter, הַיְּבוּסִי, der Jebusiter usw. Das gleiche Argument gilt für die Bezeichnung des Mittelmeeres als "Meer gegen Abend hin". Es ist eine seltene Ausdrucksweise. Für das Mittelmeer finden sich sonst Bezeichnungen wie "Meer der Philister", Ex 23:31; "das grosse Meer", Num 34:6-7; Jos 1:4; "das hintere Meer", Dt 11:24 usw. Ein Bearbeiter hätte eher auf solche übliche Bezeichnungen zurückgegriffen, wenn er seine Vorlage ergänzen wollte.

Doch dieses linguistische Argument allein ist doch wohl zu schwach, um tragfähig zu sein. Das Hauptargument ist dieses: sowohl die Königsbücher als auch die Chronik setzen voraus, dass die Philister nach David und Salomo politisch, ja sogar militärisch wieder unabhängig wurden und



sich neben Israel und Juda in einem Staat neu organisierten, der auch Kriege gegen Juda und Israel führen konnte. Dies war der Fall schon unter König Nadab von Israel, dem Sohn des ersten israelitischen Königs Jerobeam, des Sohnes Nebats, 1 Kön 15:27, unter König Zimri von Israel, 1 Kön 16:15, und von da an bis zu König Hiskija von Juda, 2 Kön 18:8, vgl. auch 2 Chr 17:11, eine Stelle, derzufolge die Philister als Vasallen König Josafat von Juda Tribut zollten, und 2 Chr 21:26 erzählt, dass zwischen Joram von Juda und den Philistern Krieg herrschte.

Auch die Könige Uzasia, 2 Chr 26:6-7, und Hiskija von Juda, 2 Kön 18:8, führten Krieg gegen die Philister; allerdings war das dann in der Zeit nach König Joachas von Israel (2 Kön 13:22 LXX). Es sei auch daran erinnert, dass die Frau von Schunem ins Land der Philister auswandert, das für sie Ausland ist, und das geschah wohl vor Joachas' Regierungszeit, 2 Kön 8:2,3.

2 Kön 13:22 LXX ignoriert dieses ganze politische Verhältnis, in welchem die Philister gemäss den Königs- und Chronikbüchern im 9. und 8. Jh., also bis zu Joachas (und ebenfalls später im 7. Jh.) zu Israel und Juda standen. Denn dieser Stelle gemäss waren die Philister bis zu Joachas von Israel unter der Herrschaft des Königreiches Israel gestanden und erlangten erst dann ihre Unabhängigkeit dank König Hasael von Aram. Diese Aussage schafft eine harte, unerklärliche Spannung in den Königsbüchern und mit der Chronik. Daher liegt es viel näher anzunehmen, ein auf Stimmigkeit bedachter Bearbeiter habe einen Stein des Anstosses beseitigen wollen, als dass ein Herausgeber einen Stolperstein auf die glatte Bahn eines in diesem Punkte ohne Hindernis fortlaufenden Geschichtsberichtes gelegt hätte. M.a.W. entspricht der MT einer von der genannten Unverträglichkeit freien Fassung des Geschichtsberichtes, während die antiochenische LXX die Spannung für eine aufmerksame Leserschaft ungemildert erkennen lässt.

## VI

LITERARISCHE VERÄNDERUNGEN DES TEXTES DER  
KÖNIGSBÜCHER IN VERSCHIEDENEN  
THEMATISCHEN ZUSAMMENHÄNGEN

### 1. König Hosea von Israel, 2 Kön 17:1-4

#### 1.1 War König Hosea böser oder weniger böse als die früheren Könige Israels? V. 2

Nach MT handelte König Hosea insgesamt weniger böse als seine Vorgänger auf dem israelitischen Königsthron, der LXX zufolge jedoch trieb er es noch ärger als diese: *παρὰ πάντας τοὺς γενομένους ἔμπροσθεν αὐτοῦ*. *παρὰ* mit Akkusativ kann hebräischem Komparativ *מִן* entsprechen, z.B. Ex 18:11; Dt 7:6,7(bis) usw. In der LXX überbot demgemäss der letzte israelitische König den ersten, Jerobeam, den Sohn Nebats, aber auch den König Achab an Schuld. Das führt Leser und Leserinnen unweigerlich zum Schluss, das Königreich Israel sei wegen des Königs Hosea untergegangen, weil er unter allen seinen Herrschern den Höhepunkt der Bosheit erklommen hat.

Nach 1 Kön 14:15-16 wird Israel wegen der Sünde Jerobeams I. seinen Feinden ausgeliefert und aus seinem Land vertrieben. Nun fehlt gerade dieser Passus des MT, 1 Kön 14:1-20, in der alten LXX! Die Könige Israels haben nach dem MT alle die Sünde Jerobeams wiederholt und sich so zu eigen gemacht. Das berichten die Königssummarien. Daher entsteht das Gesamtbild von den Königen Israels, deren keiner sich von der fatalen Schuld des ersten, Jerobeams, loszusagen vermochte. So ist es die sich in jedem Herrscher Israels fortpflanzende ursprüngliche Verfehlung Jerobeams, die den Untergang Israels von Anfang an wie ein letales Gift in sich barg.<sup>83</sup>

<sup>83</sup> TREBOLLE BARRERA, *Centena*, 188-193, hat die Formel in 2 Kön 17:2 untersucht und gelangt auf anderem Weg zur Feststellung der grösseren Ursprünglichkeit der alten LXX im Vergleich zum MT. Hier auch die Lit. zur Frage. Die *Vetus latina* bezeugt ebenfalls die Form der antiochenischen LXX: MORENO HERNANDEZ, *Glosas marginales 1-2 Reyes*, 137.

Als Ergebnis lässt sich festhalten, dass die alte LXX Jerobeams und Achabs Verantwortung für den Untergang Israels relativiert, weil sie Hosea als noch böser als diese bösesten unter den insgesamt bösen Herrschern auf Israels Thron einstuft. Mit ihrer Qualifikation Hoseas, des schlimmsten in der ganzen Reihe der israelitischen Könige überhaupt, den sie als Abschluss und Ende der Geschichte Israels hinstellt, deutet sie an, dass Israel deshalb unterging, weil dieser König den Gipfel der Bosheit erklommen hatte. Eine solche Darstellung läuft der spezifischen Erklärung des MT zuwider, derzufolge Israel wegen Jerobeam (1 Kön 14:15-16), wegen Omri (1 Kön 16:25) und Achab (1 Kön 16:33), die alle ihre Vorgänger mitsamt Jerobeam an Bösem noch übertrafen, vom Verhängnis des Untergangs ereilt wurde. Da der letzte König dabei eine eher abmildernde Rolle hinsichtlich der Bosheit spielte, ist klar, dass auf ihm nur geringe Verantwortung lastet, während die Hauptschuld auf Jerobeam, Omri (dem Gründer der Stadt Samaria!) und Achab fällt.

Eine Überarbeitung und Neuausgabe der Königsbücher, die Jerobeam, Omri und Achab zuungunsten Hoseas von Israel zu entlasten strebt, um dafür diesem die Letztverantwortung zu überbürden, wie es in der alten LXX geschieht, ist nicht wahrscheinlich. Wohl aber ist eine umgekehrte Umarbeitung plausibel, die den kaum profilierten Hosea von der Letztverantwortung am Untergang Israels entbindet und dafür die durch das ganze Werk hindurch als ärgste Sünder gebrandmarkten Könige Jerobeam und Achab zusammen mit dem etwas weniger schuldhaften Omri für die Katastrophe des israelitischen Königreiches verantwortlich macht.

### 1.2 *Mit welchem Mächtigen in Ägypten wollte sich Hosea in 2 Kön 17:4 verbünden?*

Hosea wähnte, mit Hilfe des Königs von Ägypten das assyrische Joch abschütteln zu können, und so stellte er die Tributzahlungen nach Ninive ein. Das erzählt 2 Kön 17:4 sowohl im MT als auch in der LXX. Worin sie auseinandergehen, ist die Person dieses Herrschers in Ägypten, denn der MT nennt ihn סֹ, Sô, König von Ägypten, während die antiochenische LXX den Königstitel vermieden hat, indem sie sagt: Ἀδραμμέλεχ τὸν Αἰθίοπα τὸν κατοικοῦντα ἐν Αἰγύπτῳ, "den Äthiopier Adrammelech, der in Ägypten wohnte". Ein Pharao Sô ist in der ägyptischen Geschichte nicht zu identifizieren.<sup>84</sup> Adrammelech ist kein äthiopischer

<sup>84</sup> U. SCHNIPPER, "Wer war 'Sô', König von Ägypten' (2 Kön 17,7)?", *BN* 92 (1998) 71-84. Schnipper hält die Identifikation dieses Namens mit dem Namen von Pharao Osorkon IV. für die wahrscheinlichste, wenn sie auch nicht unproblematisch ist. Ebenso Prof. Dr. A. Loprieno, Basel (freundliche Mitteilung vom 19. Dezember 2002). Die *Vetus latina* belegt die Form der antiochenischen LXX ebenfalls, MORENO HERNANDEZ, *Glosas marginales 1-2 Reyes*, 137-138.

und kein ägyptischer Name, sondern semitischer Herkunft. Als Gottesname kommt er in 2 Kön 17:31 vor (diesem Gott werden dieser Stelle gemäss Kinder verbrannt), und den Namen trägt ein Sohn Sennacheribs, 2 Kön 19:37 = Jes 37:38. Aber dieser Sohn ist kein Äthiopier. Die beiden menschlichen Namensträger, die die Bibel nennt, haben nichts miteinander zu tun.

Der MT hat die von den Propheten getadelte Politik der von israelitischen und jüdischen Königen an den Pharaos gerichteten Hilfsgesuche im Auge, z.B. Hos 7:11; 12:2; Jes 30:1-7; 31:1-3. Der Name des Pharaos Sô steht nur im MT und nur an dieser Stelle in der ganzen Bibel, wie der Name des assyrischen Königs Osnappar nur im MT und nur an der einen Stelle Esr 4:10 in der Bibel vorkommt.<sup>85</sup> Bei beiden Herrschern handelt es sich um Gestalten, die nicht mit Personen der ägyptischen und assyrischen Quellen identifiziert werden können. Diese dreifache Isolierung: erstens innerhalb der Bibel selbst, zweitens innerhalb der zeitgenössischen Quellen aus Ägypten und Assyrien, drittens im MT allein (natürlich einschliesslich der vom MT abhängigen Textzeugen Flavius Josephus, Esdras β, Targum Jonathan, Peschitta, Vulgata), legt als einfachste Erklärung die Annahme nahe, der Vorgänger des MT (protomassoretischer Text) habe diese Namen als gelehrte Ergänzungen oder Konjekturen eingeführt. Dafür sprechen folgende weitere Gründe: Erstens die Orthographie סו für langes ô entspricht Vokalisierungen der Handschriften vom Toten Meer. Zweitens ist das Hilfsgesuch Hoseas an den *König* von Ägypten ein aus der Bibel gut bekanntes Erzählmotiv. Drittens ahmt die Namensform Lokalkolorit nach: die Endung in Osnappar erinnert an die mesopotamischen Namen Nebukadnezar, Balthasar (Dan 5), Salmanassar (2 Kön 17:3), und der einsilbige, mit ô vokalisierte Name Sô entspricht seinerseits einsilbigen ägyptischen Namen mit ô wie On (Héliopolis), Gen 41:45 usw., Noph (Memphis), Jer 2:16 usw.

Demgegenüber fällt die alte LXX aus jedem geschichtlich plausiblen Bild heraus, weil dieser Äthiopier gar keinen Titel, dafür aber einen semitischen, aramäischen oder kanaanäischen Namen trägt. Ohne Titel kann die Leserschaft nicht wissen, in welcher Qualität dieser funktionslose, in Ägypten wohnhafte Mensch denn Hosea helfen soll? Ist er ein politischer Flüchtling, der in Ägypten wohnt, weil er dahin geflohen ist, wie es Prinz Hadad von Edom im MT, 1 Kön 11:15-22, oder Jerobeam in der LXX, 1 Kön 12:24c-f, oder auch der Prophet Urijahu, Jer 26:20-23, tun mussten, um Davids, Salomos und Jojakims Polizei zu entrinnen? Oder ist er ein

<sup>85</sup> Osnappar wird in der LXX von Esdras β (4:10) analog zum MT erwähnt. Aber die alte LXX, die in Esdras α erhalten ist, kennt ihn nicht. Dazu vgl. BÖHLER, *Die heilige Stadt*. Ein weiterer erfundener Name ist *Kuschan Rischataim* in Ri 3:8.

kuschitischer Fremdherrscher in Ägypten? Da der Titel König fehlt, wird eine solche Bestimmung der Funktion Adrammelechs nur durch den allgemeinen Kontext von 2 Kön 17:2-3 nahegelegt, aber gerade wegen dieses Kontextes ist der fehlende Königstitel umso unverständlicher. Dieser fehlende Königstitel macht auch die Erklärung, Hosea habe in Ägypten beim König um militärische Hilfe nachgesucht, fragwürdig.

In einem Wort, das griechische Satzglied "zu Adrammelech, dem Äthiopier, der in Ägypten wohnte" ist schwer durchschaubar, während der MT glasklar ist. Es muss betont werden, dass die griechische Wendung ohne weiteres als Wiedergabe einer hebräischen Vorlage gelesen werden kann. Nichts sträubt sich im griechischen Wortlaut dagegen. Manches spricht daher dafür, dass der MT hier einen dem Verständnis Widerstand leistenden, aber nicht sinnlosen Ausdruck durch ein einfaches, verständliches Äquivalent ersetzt hat.

## 2. König Achasja von Israel, 1 Kön 22:53-54, 2 Kön 1:6

### 2.1 *War König Achasja gleich böse wie sein Vater Achab oder böser als alle Könige vor ihm?*

Eine ähnliche Differenz trennt den MT und die LXX ebenfalls hinsichtlich des Königs Achasja von Israel, des Sohnes Achabs. Das Urteil über Achasja lautet in der Tat im MT folgendermassen: "und er vollbrachte das Böse in JHWHs Augen und wandelte auf dem Weg seines Vaters und auf dem Weg seiner Mutter und auf dem Weg Jerobeams, des Sohnes Nebats, der Israel zur Sünde verführt hatte. Und er diente dem Baal und warf sich vor ihm nieder und reizte JHWH, den Gott Israels, allem entsprechend, was sein Vater getan hatte", 1 Kön 22:53-54. Die antiochenische LXX bietet im Vergleich dazu in der Substanz denselben Text, unterscheidet sich jedoch davon in mehreren Einzelheiten. Sie lautet: "und *Ochozias* (griechische Form des Namens Achasja) vollbrachte das Böse vor dem Herrn und wandelte auf dem Weg *Achabs und Isebels*, seiner Mutter und *in den Sünden* Jerobeams, des Sohnes Nebats, der Israel zur Sünde verführt hatte. Und er diente *den Baalen* und warf sich vor *ihnen* nieder und *reizte mehr als alle, die vor ihm waren*", 3 Regn 22:53-54 = 1 Kön 22:53-54. Die *Vetus latina* belegt ihrerseits diese Textform der antiochenischen LXX: *et servivit Baalim et adoravit illi superponens in malitia universis quae gesta erant ante eum*.<sup>86</sup>

Die Unterschiede, hier durch Schrägschrift hervorgehoben, sind leicht zu erkennen. Achasja verehrt namentlich die Baale (im Plural); wen er

<sup>86</sup> MORENO HERNANDEZ, *Glosas marginales 1-2 Reyes*, 121.

mit deren Anbetung reizte, bleibt implizit, und vor allem: er treibt es ärger als alle, die vor ihm waren, unter denen Jerobeam, Isebel und Achab ausdrücklich mit Namen genannt werden. Im MT treibt er es nicht ärger, sondern gleich wie sein Vater. Da er auf eben den Wegen dieses seines Vaters, seiner Mutter und Jerobeams wandelte, legt auch diese Ausdrucksweise die Fortsetzung des gleichen verkehrten Gebarens nahe, nicht aber die Überbietung desselben durch noch schlimmeres Tun.

## 2.2 Geht Achabs Haus wegen Achasja von Israel unter? 2 Kön 1:6

Ein analoger Unterschied zwischen nur mittelmässiger und zu Rekordhöhe gesteigerter Bosheit in Achasjas Regierungsweise charakterisiert den MT und die LXX in 2 Kön 1:6. Dort enthält letztere im Gerichtswort JHWHs einen Überschuss, indem sie nach dessen Urteil: "denn du musst des Todes sterben" noch hinzufügt: "und weil du das Böse vor mir getan hast, mich zu reizen, siehe, so werde ich das Böse über das Haus Achabs heraufführen, und ich werde hinter ihm verbrennen und ausrotten von Achab, was gegen die Mauer pisst, und den Sklaven und den Freien in Israel."

Dieser griechische Text entspricht durchwegs hebräischer Phraseologie. Ἐνώπιον steht oft für בעיני, z.B. in 2 Kön 3:2; 8:18,27 usw., δίοτι für יען: 1 Kön 21(20):20; 20(21):42 usw., oder für כי: 1 Kön 22:18; 2 Sam 2:27 usw., παροργίζειν ist כעס, so z.B. gerade oben in 1 Kön 22:54 usw.; ἐπάγειν κακὰ ἐπὶ steht für על הביא רעה oder אל, z.B. in 1 Kön 21(20):21; ἐκκαίειν ὀπίσω findet sich im gleichen Vers als Äquivalent von בער אחרי piel; ἐξολεθρεύειν mit Genetiv ist im selben Vers Wiedergabe von כרת ל hifil, wo sich auch die formelhaften Ausdrücke in gleicher griechischer Übersetzung der gleichen hebräischen Wörter wiederfinden.

Es scheint sich gerade wegen dieser klischeehaften, versatzstückartigen Wendungen der Einwand aufzudrängen, diese Stelle von 2 Kön 1:6 müsse einen sekundären Zusatz in der hebräischen Vorlage der LXX darstellen, während der MT davon frei geblieben wäre und daher den ursprünglichen kürzeren Text verträte. Diese Annahme empfiehlt sich indessen aus mehreren Gründen nicht.

Der erste Grund ist inhaltlicher Art. Denn das Plus in der LXX relativiert die Schuld Achabs und Isebels. Nicht diese waren schuld am Untergang des Hauses Achabs, sondern ihr Sohn Achasja. Eine solche Begründung der endgültigen Verurteilung der Königsfamilie Omris schafft jedoch nicht nur eine scharfe Spannung zwischen dem früheren Urteil Gottes über Achab in 1 Kön 21:21-26 und dem hier bezeichneten Schuldigen Achasja, sondern wirft überdies das theologische Problem der Geltung von JHWHs Wort auf. Wessen Schuld ist denn jetzt die Verwer-

fung von Achabs Haus zuzuschreiben, Achab, dem Mörder Nabots, oder Achasja, dem Götzendiener? Für beide Könige gibt es in der LXX je ein Wort, in welchem JHWH jeweils dem einen oder dem andern die Schuld daran auferlegt.

So entsteht unweigerlich die Frage, ob es wahrscheinlicher ist, ein Bearbeiter habe diesen Überschuss in 2 Kön 1:6 hinzugefügt, durch den er Achab und Isebel entlastete, indem er Achasja belastete, oder dass umgekehrt ein Bearbeiter diesen Satz gerade deswegen entfernte, um das Gewicht der Schuld am Untergang der ganzen Königsdynastie voll Achab anzulasten, indem er für Achasja von einer Strafe erzählte, die ihn nur in seiner eigenen Person, nicht aber in seinem Geschlecht traf. Dies passt besser zu Stellen wie 1 Kön 21(20):21-26; 2 Kön 21:13 im MT und in der LXX, wo die Wendung "Haus Achabs" anstatt "Haus Omris" den Hauptanteil Achabs am Schicksal seines ganzen Geschlechts nahelegt. Dazu kommt, dass in Jehus Ausrottung von Achabs Haus nie der Name Achasjas als eines Schuldigen fällt, sondern ausschliesslich jene Achabs und Isebels, 2 Kön 9:7-10,26,36-37; 10:17.

Nach alledem ist deutlich, dass die Erzählung der LXX in 2 Kön 1 mit dem Plus von V. 6 in grösserer Spannung zum narrativen Gesamtzusammenhang 1 Kön 21 – 2 Kön 21:13 steht als der MT, weil sie neben Achab und Isebel unvermittelt in 1 Kön 22:53-54; 2 Kön 1:6 Achasja als den Hauptschuldigen am Untergang Israels und des Hauses Achabs vorstellt. Daher ist es weniger wahrscheinlich, dass die als noch verderblicher hingestellte Rolle Achasjas von der LXX sekundär eingeführt worden wäre. Eher spricht die Wahrscheinlichkeit für das Gegenteil, dass nämlich ein Bearbeiter alle Schuld auf Jerobeam, Achab und Isebel konzentrierte und dafür Achasjas Verderbtheit verminderte.

### *2.3 Warum vermindern die Summarien der Könige Achasja und Hosea im MT deren Verderbtheit, während sie sie in der LXX vermehren? 1 Kön 22:53-54, 2 Kön 17:2*

Der MT bewertet die Bosheit von König Achasja von Israel als keineswegs grösser als die seines Vaters Achab, während die LXX diese nicht nur als schlimmer denn jene von Achab und Isebel einstuft, sondern überhaupt aller Vorgänger auf dem Thron des Königreiches Israel, Jerobeam miteingeschlossen.

Zusammen mit König Hosea von Israel, 2 Kön 17:2, nahm das Böse somit im Königreich Israel crescendo-artig zu, sodass Achasja und Hosea die schlimmsten Könige Jerobeam und Achab an Bosheit überholten und hinter sich zurückliessen, wobei Hosea seinerseits nochmals schlimmer war als Achasja. Das Missliche an dieser Darstellung der LXX ist indessen

der Umstand, dass sie die Verderbtheit Jerobeams und Achabs breit schildert, aber jene grössere der beiden noch schlimmeren Könige bloss in zwei knappen Summarien referiert, ohne sie in Erzählungen konkret zu beschreiben. So entsteht der narrative Übelstand, dass der Berichterstatter den weniger bösen Königen Jerobeam und Achab erzählerisch alle, den beiden bösesten Herrschern dagegeb null Aufmerksamkeit schenkt! Von einem solchen Missverhältnis jedoch ist der MT frei!

Diese Verschiedenheit zwischen den beiden Textgestalten legt nun aber die Annahme entschieden näher, der MT entspreche einer Bearbeitung, die die breit ausladenden erzählenden Teile von 1 Kön 11-14; 16-22 mit den beiden Summarien zu den beiden Königen Achasja, 1 Kön 22:53-54, und Hosea, 2 Kön 17:2, ausgeglichen hat. Das Umgekehrte ist schwerer denkbar.

### 3. Der Priester Jehojada, 2 Kön 11

#### 3.1 Der Bundschluss des Priesters Jehojada, 2 Kön 11:17

Der hebräische und der griechische Wortlaut von 2 Kön 11:17 decken sich zur Hauptsache in der ersten Vershälfte: "Und Jehojada schloss *den* Bund zwischen JHWH, dem König und dem Volk, um zum Volk für JHWH zu werden." Die alte LXX fügt zum Namen Jehojada noch den Titel: "Jehojada, der Priester" hinzu, und sie artikuliert den Bund im Unterschied zum MT nicht: "und Jehojada, der Priester, schloss *einen* Bund..." Aber am Ende des Verses weist der MT ein Plus auf: "und zwischen dem König und dem Volk". Dieser Satz ist eine Ellipse. Man muss stillschweigend ergänzen: "und Jehojada schloss den Bund (oder einen Bund) (zwischen dem König und dem Volk)". Dieser letzte Satz fehlt in der antiochenischen LXX und ebenso in 2 Chr 23:16, sowohl im MT als auch in der LXX. Er scheint auch bei Flavius Josephus zu fehlen, Antiquitates IX, 153.

Freilich lautet die Formulierung in 2 Chr 23:16 bei aller Ähnlichkeit anders als in 2 Kön 11:17, nämlich: "und Jehojada schloss einen Bund zwischen sich, dem Volk und dem König, um zum Volk für JHWH zu werden". MT und LXX decken sich in 2 Chr in diesem Vers.

Wie ist dieser Textüberschuss im MT in 2 Kön 11:17 zu beurteilen? Ist er ursprünglich im Vergleich zu 4 Regn (2 Kön) 11:17 LXX und 2 Chr 23:16, die ihn sekundär gestrichen hätten? Oder ist er umgekehrt später hinzugefügt worden, sodass die LXX von 4 Regn (2 Kön) und 2 Chr 23 die ursprünglichere kürzere Textgestalt bewahrt hätten? Folgender Grund spricht für grössere Ursprünglichkeit der Fassung ohne den Satz "und



zwischen dem König und dem Volk": der Unterschied zwischen den drei Zeugen MT und LXX in 2 Kön 11:17 und 2 Chr 23:16 (MT und LXX zusammen) erklärt sich am einfachsten und am sparsamsten mit der Annahme, weder der Übersetzer der alten LXX von 2 Kön 11:17 noch der Verfasser von 2 Chr 23:16 hätten den betreffenden elliptischen Schlusssatz in ihrer Vorlage von 2 Kön 11:17 gefunden. Dieser kam als sekundäre Erweiterung der gemeinsamen Vorlage zustande, die dem Chronisten und der alten LXX als Text gedient hatte.

Wollte man umgekehrt annehmen, der Schlusssatz "und zwischen dem Volk und dem König" sei ursprünglicher Bestandteil des der alten LXX und dem Chronisten vorgelegenen gemeinsamen Textes von 2 Kön 11:17 gewesen, muss man entweder zwei voneinander unabhängige, aber gleiche Abänderungen postulieren, eine auf Seiten der LXX und die andere auf Seiten des Chronisten, oder zwei voneinander abhängige, sukzessive Änderungen, nämlich zuerst die Auslassung des Satzes durch den Chronisten, und dann die Beeinflussung des LXX-Übersetzers durch den Chronisten, bei welchem dieser Übersetzer die Form ohne den Schlusssatz gefunden und von dem er sie übernommen hätte, um sie in 2 Kön 11:17 einzutragen. (Das Umgekehrte, dass die alte LXX die Chronik beeinflusst hätte, kommt wohl nicht in Frage.) Dass zwei verschiedene Textzeugen die gleiche inhaltlich gewichtige Korrektur des ihnen gemeinsam vorliegenden Textes unabhängig voneinander vorgenommen hätten, ist unwahrscheinlich. Unabhängig voneinander entstandene, gleiche Korrekturen in verschiedenen Textzeugen sind bei stilistisch harten Texten plausibel, welche Glättungen oder Verbesserungen wie natürlich erscheinen lassen, nicht jedoch bei Satzgliedern mit sachlich wichtigen, den Inhalt spezifisch bestimmenden oder verändernden Aussagen. Dass die alte LXX andererseits an dieser Stelle ihre Vorlage verlassen hätte, um sich an 2 Chr 23:16 auszurichten, fällt hier als Möglichkeit ebenfalls ausser Betracht, weil ja der betreffende Vers in 2 Chr 23, wie oben klar wurde, überhaupt anders lautet. Eine nur teilweise Angleichung von 2 Kön 11:17 an 2 Chr 23:16 ist ja kaum anzunehmen.

Als Ergebnis bleibt die Feststellung: es deutet alles darauf hin, dass der Schlusssatz von 2 Kön 11:17 im MT: "und zwischen dem Volk und dem König (schloss Jehojada den Bund)" ein sekundär hinzugefügter Satz ist. Dies bestätigt Flavius Josephus, der nur von dem Schwur spricht, den König und Volk gemeinsam ablegten, sie wollten Gott fürchten, Antiquitates IX, 153. Dies fasst nur den ersten Teil von V. 17 zusammen.

### 3.2 *Welcher Art war der Bund von 2 Kön 11:17 nach dem MT und nach der LXX?*

Die antiochenische LXX, 4 Regn (2 Kön) 11, 2 Chr 23 und MT 2 Kön 11 bieten drei Konzeptionen der Bundesschlüsse bei Joaschs Königserhebung. In der alten LXX schloss der Priester Jehojada (der Name lautet hier Iodae) im Hause des Herrn "für" die militärischen Führer des Staatsstreiks einen Bund und liess sie vor dem Herrn schwören, worauf er ihnen den Prinzen Joasch zeigte, 4 Regn (2 Kön) 11:4. Dieser Bund ist der Treueid, den der Priester den in die Vorbereitung des politischen Umsturzes eingeweihten Truppenführern abnahm. Der Ausdruck lautet: διέθετο αὐτοῖς θιαθήκην καὶ ὥρκισεν αὐτούς. Die entsprechenden hebräischen Wendungen ergeben sich sofort aus Stellen wie 2 Sam 5:3; 1 Kön 21:34 usw. für כרת ברית ל, sowie Num 5:19,21; 1 Sam 14:27 usw. für שבע אה hif.

Das zweite Bündnis schliesst Jehojada zwischen JHWH (in der LXX "dem Herrn"), dem König und dem Volk, "um zum Volk für den Herrn zu werden". Dieser Bund ist religiöser Natur und schliesst JHWH, den König und das Volk zusammen. Der Zweck dieses Bundesschlusses ist es, dass das Volk mit seinem Haupt, dem König zu einem Volk wird, das JHWH gehört. Auch hier spiegeln die griechischen Wendungen klar die hebräische Vorlage, vgl. 1 Kön 15:19; 2 Sam 12:10 usw.

Der Priester Jojada vermittelt beide Bundesschlüsse, den ersten als einen vor JHWH in dessen Tempel geschlossenen Bund und als in seiner Gegenwart beschworenen Eid, den zweiten als einen zwischen JHWH, dem König und dem Volk geschlossenen Bund, der Volk und König in ein Zugehörigkeitsverhältnis zu JHWH einweiht. Der Priester hat liturgische Mittlerfunktionen, und daher ist er das Subjekt, das die Bundesschlüsse in priesterlicher Vollmacht vollzieht.

### 3.3 *Welcher Art war der Bund in 2 Chr 23?*

In 2 Chr 23:16 MT und LXX ist es der Priester Jojada, der den "Bund zwischen sich selbst, dem Volk und dem König" schloss, "um zu einem Volk für JHWH zu werden". Wie in 2 Kön 11:17 vermittelt der Priester diesen Bund, wohl ebenfalls kraft seiner priesterlichen Vollmacht, und dieser Bund hat dieselbe religiöse Finalität wie dort, nämlich den Priester, den König und das Volk zu einem Volk für JHWH zu weihen. Dieses Volk besteht hier im Unterschied zu 2 Kön aus dem Priester, dem König und der Bürgerschaft, d.h. die Herrschaftsgewalt im Volk ist zweifacher Natur, bestehend aus einer religiösen und aus einer zivilen Gewalt von Priester und König. Der Priester steht dabei übrigens an erster Stelle. JHWH ist selbst nicht in den Bund hineingenommen, anders als in 2 Kön

11:17. Dieser wird nur von menschlichen Partnern gebildet, obwohl er eine religiöse Zwecksetzung hat und im Tempel geschlossen wird.

In 2 Chr 23:3 berichtet der Chronist des weiteren, dass die ganze Versammlung der Leviten aus den Städten Judas und der Familienoberhäupter aus Israel (!) mit dem König Joasch im Tempel von Jerusalem einen Bund schloss. Dieser Bund entspricht dem Bund von 2 Kön 11:4, weil er auf den Treueid der ganzen Versammlung Judas und Israels zum König Joasch hinausläuft. Aber diesen Bund schliesst nicht der Priester Jojada, sondern die Versammlung der judäischen Leviten und israelitischen Familienoberhäupter. Es ist ein politischer Bund mit einer religiösen Dimension, weil er im Hause JHWHs beschworen wird. Dieser Bund entspricht indessen ebenfalls dem Bund, den Jojada im MT zwischen König und Volk schloss, 2 Kön 11:17, letztes Satzglied, nur dass in 2 Kön 11 Jojada diesen Bundesschluss vermittelt und vollzieht.

### 3.4 Drei Arten von Bundesschlüssen

Nach 2 Kön 11 im MT wurden nach alledem drei Bündnisse geschlossen, und bei allen drei vollzog der Priester Jojada die Bundesschliessung. Im ersten Bündnis, das Jojada *für* die militärischen Anführer des Umsturzes im Tempel schloss, 1 Kön 11:4, verpflichtete er diese zur Treue auf den davidischen Kronprinzen und künftigen König Joasch und wohl auch auf sich im Hinblick auf den Staatsstreich. Dann schloss er ein Bündnis *zwischen* JHWH, dem König und dem Volk, 2 Kön 11:17a, und schliesslich vollzog er das Bündnis zwischen König und Volk, 2 Kön 11:17b.

Der Vergleich der drei Schilderungen zeigt, dass das Verhältnis zwischen Priester und König wechselt. In 2 Chr 23 sind es zwei Bundeschlüsse, V. 3 und V. 16. In 2 Chr 23:3 greift der Priester nicht in das Bündnis ein, das die aus Leviten und Familienoberhäuptern bestehende und ganz Israel und Juda repräsentierende Volksversammlung *mit* dem König schliesst. Der Inhalt des Bündnisses ist nicht bezeichnet, aber es muss einen Treueid der Versammlung gegenüber dem von JHWH eingesetzten Haus Davids bedeuten und damit ebenfalls eine religiöse Verpflichtung JHWH gegenüber darstellen.

In 2 Kön 11:4,17 MT veranlasst und vollzieht der Priester die drei geschilderten Bündnisse, ohne selbst Partner in einem von ihnen zu sein, während nach 2 Chr 23:16 der Priester zusammen mit König und Volk Bundespartner im religiösen Bündnis von V. 16 ist. In 4 Regn (2 Kön) 11:17 fehlt in der alten LXX das Bündnis zwischen König und Volk.

Aus diesem Vergleich folgt, dass das Besondere am MT darin zu sehen ist, dass er dem Priester die höchste Gewalt zuschreibt. Denn nur der MT stellt den Bund oder Vertrag zwischen König und Volk der priesterlichen

Autorität anheim. Nach 2 Chr 23:3 hat in der Tat die Volksversammlung die Vollmacht, den Bund mit dem König ohne Mitwirkung des Priesters zu schliessen, ähnlich wie die Ältesten Israels in 2 Sam 3:21; 5:3. Der Unterschied besteht darin, dass in 2 Chr an Stelle der Ältesten die Leviten zusammen mit den Familienoberhäuptern getreten sind. Anders als in 2 Sam 5:3 ist es in 2 Kön 11 MT nicht der König, der für die Ältesten Israels einen Bund schliessen kann, sondern der Priester schliesst ihn *zwischen* König und Volk.

Eine solche über der königlichen Herrschaftsgewalt und über der Versammlung der levitischen und zivilen Vertreter des Volkes stehende höchste priesterliche Gewalt scheint es nur in nachexilischer Zeit gegeben zu haben, als die Oberhoheit der ausländischen (persischen, ptolemäischen, seleukidischen) Könige über Juda ihre selbstverständliche Geltung einbüsste und von den Hohepriestern in Jerusalem bestritten, zum Verhandlungsgegenstand gemacht und an Bedingungen geknüpft werden konnte. Diese Situation trat mit dem Erfolg der ersten hasmonäischen Hohepriester ein (seit Jonathan im Jahr 152), bevor diese sich selbst den Königstitel beileigten (unter Aristobul I. 104-103 v.Chr.). Die besondere Redaktion, die im MT im Unterschied zur alten LXX und zu 2 Chr erhalten ist, würde dementsprechend gut in die 2. Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts passen, wenn angenommen werden dürfte, dass das für den MT spezifische, nur von ihm gebotene letzte Satzglied von 2 Kön 11:17: "(und der Priester Jojada schloss einen Bund) zwischen dem König und dem Volk" die herrschenden Hoheitsverhältnisse widerspiegelt. Diese Annahme ist deswegen nicht ganz von der Hand zu weisen, weil in der ganzen hebräischen Bibel kein anderer Text anzutreffen ist, der das Verhältnis Volk-König der Oberhoheit des Priesters unterwirft. Dieser singuläre Passus bedarf daher der Erklärung, und diese könnte in den geschichtlichen Zeitumständen des 2. vorchristlichen Jahrhunderts liegen.

Die Darstellung des Chronisten spräche nicht dagegen. Denn seine Vorstellung des Bündnisses, das die Versammlung der israelitischen Volksvertreter mit dem davidischen König schliesst, 2 Chr 23:3 beruht auf dem biblischen Vorbild von 2 Sam 3:21; 5:3 (das in 1 Chr 11:1 übrigens aufgenommen und erzählt ist), vgl. auch 1 Chr 12:24(25), und passt zur Bedeutung, die er den Leviten als den Bewahrern der echten Traditionen und damit des davidischen Hauses beimisst. M.a.W. erklärt sich seine Darstellung aus der ihm vorliegenden Bibel und aus seinen eigenen Voraussetzungen und bedarf so keiner weiteren Erklärung. Die Sachlage für 2 Kön 11:17 im MT ist dagegen ganz anders. Hier braucht es eine Erklärung, weil er eine singuläre Verhältnisbestimmung von Priester- und Königsgewalt enthält.

#### 4. Salbt der Prophet Elia Jehu zum König? 2 Kön 9:4

In 2 Kön 9:4 geht ein Prophetenjünger auf Geheiss seines Meisters Elischa, um Jehu zum König über Israel zu salben. Damit erfüllt Elischa das Wort, das JHWH auf dem Gottesberg zu Elia gesagt hatte: "und Jehu, den Sohn Nimschis wirst du zum König über Israel salben", 1 Kön 19:16. Nach der antiochenischen LXX berichtet der Erzähler die Ausführung des Auftrags wie folgt: "und es ging der Diener, der Prophet nach Ramoth Galaad". Das Subjekt ist eine Person, die mit zwei nebeneinandergestellten artikulierten Berufsnamen bezeichnet ist: τὸ παιδάριον ὁ προφήτης. Die beiden griechischen Nomina entsprechen הנביא und הנער. Zwei artikuliert, asyndetisch nebeneinander stehende substantivische Bezeichnungen derselben Person oder Sache müssen als Fügung von artikuliertem Nomen mit Apposition gedeutet werden: "der Diener, der Prophet". Im Zusammenhang mit V. 1, wo der Diener Prophetensohn heisst, kann man die Apposition "der Prophet" als Äquivalent für "den Prophetensohn" verstehen. Im grösseren Zusammenhang mit 1 Kön 19:16 ist es indessen auch denkbar, "den Propheten" auf Elia zu beziehen. Dann wäre die Interpretation die, dass Elia aus dem Himmel zurückgekehrt wäre, um in Gestalt eines Prophetenjüngers Elischas die ihm von JHWH aufgetragene Salbung Jehus jetzt erst zu vollziehen. Beide Deutungen sind narrativ vorstellbar und möglich.

Im MT dagegen steht in 2 Kön 9:4 kein appositionelles Gefüge, sondern ein Hauptsatz, der in seinem Innern einen Nominalsatz birgt. Der Satz lautet hier nämlich so: "und es ging der Diener, der Diener <war> der Prophet, nach Ramot Gilead". Die Berufsbezeichnung mit Artikel הנער fällt im Gegensatz zum griechischen Text zweimal, sodass drei artikuliert, asyndetisch nebeneinander folgende Berufsbezeichnungen aufeinander folgen: הנער הנער הנביא. Syntaktisch lassen sich diese nur als Subjekt des Verbalsatzes verstehen, auf das ein eingeschobener, erklärender Nominalsatz als Parenthese folgt: "und es ging der Diener (der Diener war der Prophet) nach Ramot Gilead". In dieser Form kann das Prädikat: "der Diener war der Prophet" nicht als Prophetensohn oder –jünger gedeutet werden. Der Artikel bei הנביא, "der Prophet" hat hier anaphorischen Charakter, nämlich "der besagte, früher genannte Prophet". Damit kann nicht etwa Elischa gemeint sein, weil er ja diesen Diener, der "der Prophet" ist, aussendet. Somit ist es über jeden Zweifel erhaben, dass nur der andere im Vorhergehenden schon besagte Prophet gemeint sein kann, nämlich Elia. Nach dem MT war es demgemäss Elia in Person, der auf die Erde zurückgekehrt, in der Verhüllung eines Prophetenjüngers Elischas, die ihm von JHWH aufge-

tragene Königssalbung Jehus ausführte. In der LXX ist diese Deutung möglich, aber nicht notwendig.

Der MT stellt die volle Kongruenz zwischen Auftrag und Ausführung her, während in der LXX diese Deckung unscharf und daher ungewiss bleibt. Es ist nicht wahrscheinlich, dass die bearbeitende Hand die genaue Entsprechung zwischen Auftrag und Ausführung zugunsten einer bloss denkbaren, möglichen, aber nicht klar ausgesprochenen Entsprechung aufgelöst hätte. Wohl aber hat die umgekehrte Bewegung hohe Wahrscheinlichkeit für sich. Der MT bezeugt einen Glauben an die Erscheinung Elias im Leben der Menschen lange vor der Endzeit. Elia ist hier keine nur eschatologische Heiligengestalt, sondern auch eine gegenwärtig geschichtliche, die in dieser jetzigen Weltzeit vom Himmel auf diese Erde herabsteigt, um im Namen Gottes zu wirken.<sup>87</sup> Vielleicht setzt Sir 48:8 (hebräisch) die Exegese des MT voraus: "du salbtest Könige zur Rache", nämlich Jehu und Hasael, 2 Kön 8:7-15. Denn die Königsbücher erzählen keine Königssalbung, die Elia vollzogen hätte, abgesehen eben von 2 Kön 9:4 in der Form des MT, demzufolge Elia als Prophetenjünger Elischas Jehu sozusagen inkognito zum König salbt.

## 5. Was geschieht mit den Geschenken Benhadads von Damaskus an Elischa? 2 Kön 8:7-15

Benhadad, König von Damaskus begleitet seine Anfrage an den Gottesmann Elischa mit reichen Geschenken, V. 8. Bevor der kranke König seinen Gesandten Hasael mit der Befragung Elischas beauftragte, befahl er ihm, Geschenke dafür vorzubereiten. Dies entsprach der Sitte bei solchen Bitten um Gottesbescheide oder Orakel, wie 1 Sam 9:7-10; 1 Kön 14:3 zeigen. Das Präsent ist Voraussetzung, dass solche Bitten überhaupt gestellt werden dürfen. Der MT nennt hier, in V. 8, das Geschenk מנחה, die LXX übersetzt den Ausdruck in kollektivem Sinn als δῶρα, Geschenke. Nach dieser vorbereitenden Anordnung berichtet die Erzählung ausführlich, wie sich Hasael seines Auftrags entledigte und das Geschenk bereitstellte, V. 9. Nach dem MT ist es eine doppelte Gabe: die מנחה als solche, sozusagen das Honorar, und dazu als Dreingabe noch alle Güter von Damaskus, vierzig Kamellasten, während Hasael der LXX zufolge eine μαναά aus allen Gütern von Damaskus in vierzig Kamellasten zusammenstellte. Die griechische Umschrift des hebräischen Wortes מנחה legt damit für die Leser einen *terminus technicus* nahe, etwa eine *Mine*

<sup>87</sup> (H. STRACK-) P. BILLERBECK, "Der Prophet Elias nach seiner Entrückung aus dem Diesseits", 764-798. Vgl. Mal 3:23.

oder einen Gesamtwert, dem die vierzig Kamellasten von Waren aus allen Erwerbszweigen von Damaskus entsprachen. Die Geschenke beherrschen jedenfalls im MT und in der LXX den Eingang der Erzählung. Aber was geschieht weiter mit ihnen?

Im MT verschwinden sie von der Bildfläche, während sie die LXX in V. 11 wieder erwähnt: "und Hasael stellte sich vor seine Augen hin und legte die Geschenke vor ihn, bis er zuschanden wurde. Und der Mann Gottes weinte." Diesem Vorgang entspricht im MT ein ganz anderer. Dort heisst es: "und er richtete sein Gesicht auf und wandte es (ihm zu) (wörtlich: legte es hin) bis zum Zuschandenwerden. Und der Mann Gottes weinte." Während in der LXX das Subjekt des ersten Satzes von V. 11 ausdrücklich Hasael ist, lässt es der MT in der Schwebe. Es könnte hier Elischa sein, weil ein Bittsteller wohl kaum die höher gestellte, die Erfüllung der Bitte gewährende Person unverwandt mit seinem Blick fixieren durfte. Jedenfalls ist der Hauptunterschied zwischen der LXX und dem MT die Erwähnung der Geschenke in der LXX und das Schweigen darüber im MT. Hat Elischa sie angenommen, oder hat er sie wie jene Naamans, 2 Kön 5:15-16, zurückgewiesen? Nach 2 Kön 5:5,15-16 erwarten die Leser auch hier zu erfahren, was mit dem Geschenk geschah, denn dort waren am Anfang ebenfalls diese reichen, von Naaman mitgebrachten königlichen Präsente berührt worden, während am Schluss denn auch geschildert wurde, was mit ihnen geschah.

Das Schicksal der Geschenke muss in der LXX in der Wendung von V. 11 liegen: "bis er sich schämte" (oder "bis er zuschanden wurde"). Hinter dem griechischen αἰσχύνεσθαι steht das hebräische עֲדַבְתָּ. Das ist eine sprichwörtliche Redewendung, wie die beiden andern Stellen dartun, wo sie im A.T. sonst noch fällt, Ri 3:25; 2 Kön 2:17. Sie bedeutet dasselbe, was die Wendung "bis es nicht mehr geht (oder ging)" im Deutschen ausdrückt. Sie bezeichnet das äusserste mögliche Mass eines Tuns, jenseits dessen es unmöglich wird. Hasael legte Geschenk um Geschenk hin, bis es nicht mehr ging, d.h. bis er aufhören musste, wie die Leute in Ri 3:25 zu warten aufhören mussten, weil sie nicht mehr weiter warten konnten. Der Erzähler scheint zu implizieren, dass Elischa nicht reagierte, sodass Hasael ratlos wurde, worauf der Prophet in Tränen ausbrach.

Aber hat Hasael nicht in V. 10 eine positive Antwort erhalten, sowohl im MT als auch in der LXX? (Die Qere-Lesart וַיִּשְׂמַח statt Ketiv וַיִּשְׁמַח ist der ursprüngliche Text.<sup>88</sup>) Die Antwort ist jedoch in Wirklichkeit nur scheinbar positiv, gleich wie jene des Propheten Micha ben Jimla in 1 Kön 22:15. Dort hatte Micha darauf verzichtet, seine wahre Meinung zu äussern, weil der König von Israel diese Meinung gar nicht hören wollte.

<sup>88</sup> OGNIBENI, *Tradizioni orali*, 93-95.

Einem zum vornherein ablehnenden Zuhörer gegenüber hat es keinen Wert, etwas mitteilen zu wollen, und so stellt sich der Prophet auf die Situation ein, indem er dem König in Gleichgültigkeit das ihm Willkommene sagt. Darin äussert sich der Verzicht auf echte Mitteilung als Antwort auf die Weigerung, echtes Gehör zu schenken. Hier schüttelte Elischa den König mit seiner positiven Antwort in ähnlicher Weise ab und setzte damit der Gesandtschaft ein Ende. Er gönnte Benhadad keine echte Antwort, wie er dem König von Israel in 2 Kön 3:14 keine Antwort gegönnt hätte, hätte ihn nicht Josafat von Juda darum gebeten. Die scheinbar positive Antwort erweist sich so als Abweisung des Bittstellers, weil sie diesen einer echten Antwort nicht für würdig hält. Die Ablehnung Benhadads kommt auch in dem kleinen sprichwörtlichen Satz "bis er zuschanden wurde" zum Ausdruck, weil Elischa auf die Geschenke, die fortwährend vor ihm ausgebreitet wurden, überhaupt nie reagierte.

Es gibt nun zwei Indizien für grössere Ursprünglichkeit der Textgestalt auf Seiten der LXX, d.h. der Textgestalt der hebräischen Vorlage der LXX. Aber zuerst sei festgestellt, dass deren griechischer Text in allen seinen Besonderheiten, in denen er sich vom MT unterscheidet, problemlos ins Hebräische restituiert werden kann. Es gibt keinen Ausdruck darin, der nur auf griechisch, nicht aber auf hebräisch möglich wäre. In V. 11 ist ויעמד Äquivalent von καὶ ἔσθη wie in V. 9 und überhaupt sehr oft in der LXX (umgekehrt ist ויעמד hifil meistens ἀνιστάναι, manchmal ἰστάναι); κατὰ πρόσωπον mit Genetiv entspricht על-פני und לפני; καὶ παρέθηκεν für וישם ist in 1 Sam 9:24 (bis); 2 Kön 6:22 und oft belegt; ἐνώπιον ist Äquivalent von בעיני, z.B. 1 Kön 3:10; 2 Kön 8:18,27; 12:3 und sehr oft.

Das erste Indiz ist in V. 8, weil dort Benhadad seinem Gesandten in der LXX den Auftrag gibt: "und befrage den Herrn *durch ihn* und sprich: werde ich leben...", während der MT sich wie folgt ausdrückt: "und befrage JHWH seitens des Propheten (מאורו, von ihm her) sagend: werde ich leben...". Im MT hat der Mann Gottes mehr als eine übermittelnde, instrumentale Rolle, wie es in der LXX der Fall ist, und der heidnische Gesandte redet nicht direkt JHWH an, wie es der Imperativ der LXX nahelegt. διὰ mit Genetiv entspricht meistens כ, vgl. 2 Kön 1:2; 9:24; 14:27 und oft.

Das zweite Indiz ist die im MT erzählerisch unaufgelöste Thematik der Geschenke. Erst im Nachhinein werden Leser und Leserinnen gewahr, dass man ja gar nichts mehr von den Geschenken gehört hat, und sie werden vermuten, Elischa habe sie nicht angenommen, wie er Naamans Geschenke abgewiesen hatte, 2 Kön 5:15-16. Aber Gewisses vermittelt der Erzähler nicht.



Es lässt sich nicht gut einwenden, gerade diesen Mangel habe die LXX in V. 11 gefühlt und so den unfertigen Faden zu Ende gesponnen, indem sie abschliessend erzählte, was aus den Geschenken wurde. Die Ausdrucksweise der LXX: "und Hasael trat in seine Gegenwart (wörtlich vor sein Angesicht) und legte die Gaben hin, bis es nicht mehr ging (wörtlich bis zur Beschämung)" ist nämlich nicht ganz eindeutig. Nahm der Gottesmann die Gaben an oder nicht? Bei genauem Lesen ist es zwar eindeutig, dass Hasael fortwährend Geschenke brachte ohne je auf eine Reaktion seitens des Propheten zu stossen, bis Hasael einsehen musste, dass er damit nichts erreichte. Aber der erzählerische Stil ist in seiner Konzision nicht ganz gegen Fehlinterpretationen gefeit. Der MT ist eindeutiger. Von Überbringung der Geschenke berichtet er nichts, aber er schildert, wie Elischa lange sein Gesicht Hasael zuwandte, bis es nicht mehr ging, und dann in Tränen ausbrach.

Beide Indizien lassen es als leicht wahrscheinlicher erscheinen, Bearbeiter hätten von der hebräischen Vorlage der LXX aus den jetzigen MT geschaffen als das Umgekehrte. Der Grund für eine Überarbeitung im Sinne der im MT enthaltenen Textform mag in der Absicht gelegen haben, die völlige Nutzlosigkeit von Geschenken bei Elischa, m.a.W. seine absolute Unbestechlichkeit hervorzuheben (unredlichen Propheten wird ja die Käuflichkeit zum Vorwurf gemacht, z.B. Mi 3:5-8; Am 7:12) und das Gewicht der Erzählung von Benhadad wegzunehmen und es auf Hasaels Begegnung mit Elischa zu verlegen. Denn nach MT schaut V. 11 ausschliesslich auf Elischa und Hasael und in die Zukunft, während in der LXX immer noch die Befragung Benhadads narrativ das Thema ist. Erst mit dem zweiten Satz von V. 11 geht der Blick in die Zukunft. Überdies ist die Distanz zwischen JHWH und den Aramäern im MT grösser als in der LXX. Auch das deutet eher auf eine Redaktion hin, die von der Vorlage der alten LXX zum MT führte.

## 6. Tochter Omris oder Achabs? 2 Kön 8:18,26

Nach dem MT ist Königinmutter Atalja, die Gemahlin Jorams und Mutter Ahasjas von Juda, 2 Kön 8:26 = 2 Chr 22:2, eine Tochter *Omris*, des Vaters Achabs von Israel, während sie nach der antiochenischen LXX eine Tochter *Achabs* war, 4 Regn 8:26. Welches ist die ursprüngliche genealogische Angabe der Königsbücher, jene von 2 Chr und MT 2 Kön oder jene der antiochenischen LXX 4 Regn?

Der antiochenischen LXX zufolge hatte König Joram von Juda nur *eine* Frau aus dem Hause der Omriden, nämlich eine Tochter Achabs, die

Atalja hiess, weil er nicht gleichzeitig zwei Töchter Achabs, d.h. zwei Schwestern ehelichen durfte. Das wäre als Inzest durch Lev 18:18 verboten gewesen. Die antiochenische LXX identifiziert demgemäss die anonyme Tochter Achabs in 3 Regn 8:18 = 2 Chr 21:6, die Joram heimgeführt hatte, mit Atalja, Jorams Frau nach 3 Regn 8:26 = 2 Chr 22:2. Wie die antiochenische LXX sieht auch Flavius Josephus, *Antiquitates* VIII, 398; IX, 96.140, in Atalja eine Tochter Achabs. Für den MT ist es dagegen wahrscheinlich, dass Joram zwei Frauen aus dem Hause Achabs geheiratet hat, eine nicht mit Namen genannte Tochter Achabs in 2 Kön 8:18 und die Tochter Omris, Atalja, 2 Kön 8:26.

Diese Deutung wird durch die beiden Patronyme, Tochter *Achabs* in 2 Kön 8:18, Tochter *Omris* in 2 Kön 8:26 empfohlen. Gewiss wird der Ausdruck von V. 26 "Tochter Omris" meistens als "Enkelin Omris" gedeutet,<sup>89</sup> damit Atalja gleichzeitig Tochter Omris und Achabs sein und mit der ungenannten Tochter Achabs von V. 18 identifiziert werden kann. Aber das ist eine harmonisierende Exegese, die vom Wortlaut her nicht zwingend ist und vom Kontext nicht unausweichlich gefordert wird. Es ist im Gegenteil anzunehmen, dass zwei verschiedene Patronyme für eine omridische Gemahlin Jorams von Juda zwei Personen unterscheiden wollen, und dass gerade diese Unterscheidung das Ziel der Verwendung von zwei Patronymen ist. Joram hatte eine Tochter Omris, Atalja, und eine Tochter Achabs, des Sohnes von König Omri, deren Namen nicht genannt ist, gleichzeitig als Gemahlinnen. Der Name der einen, Atalja, wird gegeben, weil diese die Königinmutter von Jorams Sohn Achasja ist und die Namen der Mütter der Könige von Juda regelmässig mitgeteilt werden. Überdies werden diese Königinnen-Mütter oft mit Vaternamen oder Herkunft näher bezeichnet: 1 Kön 14:21 par 2 Chr 12:13 (Herkunft); 15:2 par 2 Chr 11:21-22 (Patronym); 15:10 (Patronym); 2 Kön 22:42 par 2 Chr 20:31 (Patronym) usw. In 2 Chr 11:18 findet sich übrigens ein Beispiel, wie der Grossvater einer Frau bezeichnet wird, wenn er als solcher genannt werden soll. Dies geschieht eindeutig, indem Grossvater und Vater mit Namen genannt werden. Desgleichen zeigen Gen 46:7; Lev 18:10, wie eine Enkelin bezeichnet wird. הַאֵלֶּיךָ allein genügt dafür nicht. Die gleichzeitige Ehe eines Mannes mit einer Tante (in diesem Fall Atalja, Tochter Omris und Schwester Achabs nach dem MT) und ihrer Nichte (die namenlose Prinzessin und Tochter Achabs von 2 Kön 8:18) ist ja in Lev 18:20 nicht verboten.

<sup>89</sup> Als Enkelin Omris und Tochter Achabs sehen Atalja folgende Übersetzer und Kommentatoren: KEIL, *Könige* (1876), 280; KITTEL, *Könige*, 225 u.a.m., vgl. bes. die ausführliche Erörterung bei REHM, *Könige*, 91-92.

Textkritisch macht das Zusammengehen von 2 Kön 8:26 mit 2 Chr 22:2 im MT = LXX die abweichende Lesart der antiochenischen LXX in 4 Regn 8:26 zur isolierten, d.h. nicht-assimilierten Textform. Denn in 2 Chr 22:2 decken sich MT und LXX, wenn man von drei antiochenischen Handschriften (19, 108, 93 = b e<sub>2</sub>), welche "Tochter Achabs" lesen, absieht.

Aus alledem ergibt sich die Wahrscheinlichkeit, dass die einfache Textgestalt der LXX, derzufolge König Joram eine Gemahlin aus omridischem Haus hat, ursprünglich ist, während jene des MT aus zwei Gründen sekundär geschaffen und an Stelle der ursprünglichen genealogischen Aussage gesetzt wurde: der verderbliche Einfluss des Hauses Omri soll durch *zwei* Prinzessinnen aus dieser Dynastie in König Ahasjas Haushalt greller gemalt und die Möglichkeit einer Deutung von 2 Kön 8:18,26 ausgeschlossen werden, dergemäss ein König des Hauses David in dem Inzest gelebt hätte, den Lev 18:18 verbietet. Vermutlich erklärt überdies der MT durch diese Filiation Ataljas auch den Grund des Massakers, das die Königinmutter an allen männlichen Nachkommen der Dynastie Davids anrichtet, 2 Kön 11:1, denn sie will damit die (in Israel ausgerottete) Dynastie Omris an Stelle des Hauses Davids in Juda aufrichten.

## VII

### DIE VETUS LATINA ALS ZEUGE DER ÄLTESTEN TEXTGESTALT DER LXX

#### 1. "Bist du Elia, so bin ich Isebel", 1 Kön 19:2

In verschiedenen Zusammenhängen hat die Forschung festgestellt, dass die *Vetus latina* manchmal allein die älteste Textgestalt der LXX bezeugt. In einem bekannten Aufsatz hat Otto Eissfeldt 1967 ein solches Beispiel in den Königsbüchern diskutiert,<sup>89</sup> das Plus der LXX, das nur in der *Vetus latina* vollständig erhalten ist, während es die griechischen LXX-Zeugen leicht verkürzt bewahren: "et dixit si tu es helias et ego sum iezabel et dixit".<sup>90</sup> Es handelt sich hier um einen Ausfall durch Homoio-teleuton *et dixit*. Dieser Ausfall hat sich auf der Seite des protomassoretischen Textes, nicht aber auf der Seite der hebräischen Vorlage der LXX ereignet. Im Angleichungsprozess der LXX an den hebräischen protomassoretischen Text wurde der ausgefallene letzte Satz *et dixit* auch in den griechischen Zeugen gestrichen, um eine mit dem als ursprünglich betrachteten protomassoretischen Text näher übereinstimmende griechische Übersetzung zu erzielen. Diese Angleichung hat sich fast vollständig durchgesetzt ausser in dem einen altlateinischen Zeugen der LXX, dem *Palimpsestus Vindobonensis* L 115, der hier allein die ursprüngliche LXX und hinter derselben die hebräische Vorlage der LXX bewahrt.

An andern Stellen entspricht die *Vetus latina* einer der ursprünglichen LXX-Übersetzung vorgelegenen hebräischen Textgestalt, von der sich die protomassoretische Textform nicht wie in 1 Kön 19:2 durch einen Textunfall, sondern durch eine *literarische* Differenz unterscheidet. Solche Fälle wurden ausserhalb der Königsbücher nachgewiesen.<sup>91</sup> Weitere Beispiele folgen in diesem vorliegenden Kapitel. Die Bedeutung der *Vetus latina* für die Königsbücher in ihren verschiedenen Aspekten hat Natalio

---

<sup>89</sup> EISSFELDT, "Bist du Elia, so bin ich Isebel", 34-38.

<sup>90</sup> MORENO HERNÁNDEZ, *Vetus Latina 1-2 Reyes*, 115. In der LXX fehlt das dem zweiten *et dixit* entsprechende καὶ εἶπεν.

<sup>91</sup> BOGAERT, "La libération de Jérémie", 312-322; ID., "L'importance de la Septante et du 'Monacensis', 399-427; ID., "La *Vetus Latina* de Jérémie", 51-82; SCHENKER, *Septante et texte massorétique*, 142-144.

Fernández Marcos eingehend untersucht.<sup>92</sup> Hinsichtlich ihres Platzes in der Textgeschichte darf sie Fernández Marcos zufolge in den Königsbüchern kaum als Zeuge der ältesten oder ursprünglichen LXX gelten. Sie habe trotz ihrer wörtlichen Übersetzungsweise ihre Vorlage vielfach abgeändert. Im Folgenden wird sich zeigen, dass es durchaus Stellen gibt, wo sie die älteste Textgestalt der LXX bewahrt hat und damit indirekt die hebräische Vorlage der LXX bezeugt.

## 2. Elisas Tod

### 2.1 Unter welchem König starb Elischa? 2 Kön 13:14 MT und LXX; 4 Regn 10(13):30 VL

Nach dem MT und allen Zeugen der LXX ausgenommen die *Vetus latina* in L 115 starb Elischa unter König Joasch von Israel, 2 Kön 13:14-21. Dieser war der Enkel Jehus. Elischa wirkte schon vor Jehu, 2 Kön 3-8. Jehu regierte 28 Jahre lang, 2 Kön 10:36, dessen Sohn Joachas 17 Jahre, 2 Kön 13:1, während der Sohn Joachas', der Enkel Jehus, König Joasch von Israel, während 12 Jahren auf dem Thron sitzen sollte, 2 Kön 13:1. Joram, der Sohn Achabs und Vorgänger Jehus, hatte 12 Jahre über Israel regiert, 2 Kön 3:1, und in seinem 12. Jahr starb er, 2 Kön 8:28. In diesem Jahr herrschte in Damaskus bereits seit einiger Zeit Hasael, der den aramäischen Königsthron usurpiert hatte, 2 Kön 8:7-15, in Erfüllung des Wortes und Auftrags JHWHs an Elia, 1 Kön 19:15. Elischa hatte Hasael unmittelbar vor dessen Usurpation noch zur Zeit Jorams von Israel die Königsherrschaft vorausgesagt, 2 Kön 8:12. Demgemäss war Hasael schon König von Aram, als Joram von Israel und Ahasja von Juda noch lebten und ihre Königsherrschaft innehatten, 2 Kön 8:28-29; 9:15. Das war somit noch bevor Jehu König wurde, 2 Kön 9:14, d.h. vor Jehus blutigem Umsturz.

Ferner berichten der MT und die LXX in all ihren Zeugen, dass Hasael während seiner ganzen Regierungszeit Israel hart bedrängte, nämlich unter Joachas, dem Sohn Jehus, 2 Kön 13:22, aber auch schon vorher unter Jehu, 2 Kön 10:32-33. Erst nach dem Tod Hasaels sollte König Joasch von Israel, der Sohn Joachas' und Enkel Jehus, die Aramäer dreimal besiegen, 2 Kön 13:24-25. Diese drei Siege, 2 Kön 13:25, entsprachen der prophetischen Ankündigung Elisas in 2 Kön 13:19, die der Prophet dem König Joasch gemacht hatte.

Nach der *Vetus latina*-Handschrift L 115 hatte Elischa aber diese drei Siege dem König Jehu angekündigt, 2 Kön 10:28, in einer Erzählung, die

<sup>92</sup> FERNÁNDEZ MARCOS, *Scribes and Translators*.

in der *Vetus latina* unmittelbar an die Geschichte von der Zerstörung des Baaltempels in Samaria anschliesst, 2 Kön 10:18-28. So erhebt sich die Frage, ob die Erzählung von Elischas Tod und Begräbnis im MT und in allen griechischen Zeugen der LXX in 2 Kön 13:14-21 an ihrem richtigen und ursprünglichen Platz steht, und wie sich der Platz dieser Geschichte in der Handschrift L 115 der *Vetus latina* erklärt. Der Herausgeber von L 115 spricht von einer Interpolation dieser Erzählung in der *Vetus latina*-Handschrift an falscher Stelle.<sup>93</sup> Trebolle-Barrera<sup>94</sup> hatte die Frage aufgeworfen, ob die *Vetus latina* möglicherweise den ursprünglichen Platz bewahrt haben könnte. Die Kommentare kennen die Frage nicht, da der Wiener Palimpsest bis in jüngste Zeit unveröffentlicht und somit unbekannt war.

Die *Vetus latina* bewahrt jedoch manchmal alte LXX-Lesarten, die sonst nicht mehr erhalten sind. Daher ist es methodisch geboten, die Frage hier zu prüfen, ob die verschiedene erzählerische Einbettung oder Lokalisierung von Elischas Tod in der *Vetus latina* als einem Zeugen der LXX ein Fehler dieses individuellen Zeugen oder aber das einzige überlebende Zeugnis der ursprünglichen, vom MT unbeeinflussten Textgestalt der LXX ist, die ihrerseits auf einer hebräischen Vorlage basiert, die sich vom MT unterscheidet.

Die Frage kann vielleicht durch die Beobachtung entschieden werden, dass der Platz der Erzählung von Elischas Tod zu Lebzeiten Jehus (anstatt zu Lebzeiten Joaschs wie im MT und in den griechischen Zeugen der LXX) eine gewaltige theologische Schwierigkeit herbeiführt. Vor dem Tod Elischas sagt dieser dem König mit Hilfe eines prophetischen Zeichens drei Siege über die Aramäer voraus, im MT und in der griechischen LXX in 2 Kön 13:19, in L 115 in 2 Kön 10:28 (fol 25v). Diese drei Siege werden indessen von Jehu nicht berichtet, wohl aber von Joasch, 2 Kön 13:25. Die Voraussage, Jehu würde drei Siege über Aram erringen, steht im Widerspruch zu drei Stellen in 2 *Könige*: nach 10:32-33 eroberte König Hasael von Aram ganze israelitische Gebiete im Osten des Landes; ferner bedrängte Hasael Israel während der ganzen Regierungszeit Joachas', des Sohnes Jehus, 13:22, und schliesslich weinte Elischa, als er voraussah, wie furchtbar Israel unter der Grausamkeit Hasaels zu leiden haben würde, 8:12-13. Die Ankündigung an Jehu, er werde Hasael dreimal besiegen, wirkt in solchem Kontext als falsche Prophetie, deren Gegenteil sich erfüllte, nämlich die kriegerischen Erfolge Hasaels gegen Jehu und Israel.

<sup>93</sup> FISCHER, "Palimpsestus Vindobonensis", 378.

<sup>94</sup> TREBOLLE-BARRERA, *Jehú y Joás*, 187, A. 145.

Daher würde es sehr gut einleuchten, dass ein Erzähler dieses Wort Elischas in die Regierungszeit Joaschs von Israel platziert, der ja tatsächlich die Aramäer unter Hasaels Sohn besiegte, 2 Kön 13:24-25. Das Umgekehrte würde sich nicht gut erklären, weil so ein prophetisches Wort um seine Erfüllung gebracht würde und als falsches prophetisches Wort dastehen würde.

Zwei weitere Umstände unterstützen die Ursprünglichkeit des Platzes, den die Geschichte vom Tod Elischas in der *Vetus latina* in der Regierungszeit Jehus hat. Der erste ist die Vertrautheit des sterbenden Elischa, der Wange an Wange mit dem weinenden König daliegt, 2 Kön 13:14 = 4 Regn 10:30 L 115 (fol 25v). Das passt gut zu Jehu und Elischa, 1 Kön 19:16, 2 Kön 9:1-3, aber nicht gut zum bösen König Joasch, 2 Kön 13:11.

Der zweite unterstützende Umstand ist die sehr lange Lebensdauer Hasaels und Elischas, welche der MT und die griechischen Zeugen der LXX implizieren: Hasael, schon vor Jehu König, herrscht bis zur Zeit Joaschs von Israel, also mindestens 45 Jahre (die 28 Jahre Jehus plus 17 Jahre Joachas'), und Elischa desgleichen.

Man kann nicht einwenden, die *Vetus latina* oder der hinter ihr stehende griechische Zeuge (und dessen hebräische Vorlage) hätte eben gerade wegen dieser beiden schwierigen Umstände die Geschichte vom Tod Elischas von ihrem ursprünglichen Platz unter König Joasch von Israel, 2 Kön 13:14-21, sekundär an die Stelle in Jehus Regierungszeit versetzt. Denn die beiden genannten Schwierigkeiten, Elischas vertrauliches Verhältnis mit dem bösen Joasch und die langen Lebensdauern Hasaels und Elischas sind Anlass, dass aufmerksame Leser sich wundern, aber Unmögliches enthalten sie nicht. Dagegen ist die prophetische Voraussage, die Elischa als allerletzte in seinem Leben und daher sozusagen als sein prophetisches Testament machte, unter Jehu nicht eingetroffen. Das Gegenteil traf ein. Das ist ein schwerwiegendes theologisches Hindernis, das es als ganz unwahrscheinlich erscheinen lässt, die Episode des Todes Elischas wäre sekundär in die Regierungszeit Jehus zurückversetzt worden. Ihr angestammter, ursprünglicher Platz unter König Jehu erklärt sich narrativ wohl dadurch, dass die Geschichte von Elischas Tod eine Einzelerzählung von Elischas letztem prophetischen Zeichen und Wort war, die erst im weiteren Rahmen der durchgehenden Geschichtserzählung von 2 Kön 10:31-13:25 das Problem der Nichterfüllung aufwerfen sollte, wie Elischa seine Ankündigung unter Jehu machen konnte, unter dessen Herrschaft sie sich nicht erfüllte, und nicht unter Joasch, in dessen Herrschaftszeit sie sich erfüllen sollte.

Zusammengefasst ergibt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit, dass der ursprüngliche Platz der Geschichte von Elisas Tod in der Handschrift L 115 der *Vetus latina* erhalten ist, während die Neuausgabe des protomassoretischen Textes diese Erzählung an einen andern Ort verpflanzt hat, um das theologische Problem der Nichterfüllung einer letztwilligen prophetischen Ankündigung zu beseitigen. Sämtliche griechische Zeugen der LXX stellen bereits eine Rezensionsstufe dar, die den griechischen Text an die hebräische Neuausgabe angeglichen hat. Die *Vetus latina* ist der einzige Zeuge der ursprünglichen, nicht-rezensierten LXX.

Dementsprechend ist alles, was 2 Kön 13:14-21 berichtet, und was hier im Folgenden unter dieser Rubrik 2 Kön 13:14-21 diskutiert wird, in der ursprünglichen LXX und in deren hebräischer Vorlage an den Platz *nach* 2 Kön 10:30 zu verlegen, d.h. an das Ende des Berichtes über König Jehu von Israel. Das ist wohl der ursprüngliche Platz dieser Perikope, der im prae- und protomassoretischen Text aus theologischen (literarischen) Gründen verändert wurde.

## 2.2 *Rettung Israels in Aram und bei Afek oder in Israel vor Samaria?*

### 2 Kön 13:17 MT und LXX; 4 Regn 10(13):17 VL

In der Erklärung, in welcher Elischa vor seinem Tod dem König von Israel die Bedeutung seines Pfeilschusses offenbart, kündigt der Prophet einen Sieg, תשועה, in Aram an. Das prophetische Zeichen des durch ein Fenster abgeschossenen Pfeils hat in der Tat diese Bedeutung. Der Ausdruck "in Aram", בארם, überrascht, weil sich die Rettung in Israel ereignet. Es ist ja das Königreich Israel, das der aramäischen Bedrängnis und Bedrohung entrissen wird. Aber "in Aram" ergibt einen guten Sinn, besonders in Verbindung mit dem Ortsnamen *Afek*. An dieser Stätte wird der König von Israel Aram vernichtend aufs Haupt schlagen, 2 Kön 13:17. Afekt ist wohl an dieser Stelle mit derselben Stadt identisch, in welcher König Benhadad von Aram, der Vorgänger Hasaels, nach einer vernichtenden Niederlage Zuflucht gesucht hatte, 1 Kön 20:26-34. Wo die Stadt lag, geht weder aus jener Erzählung selbst noch aus 2 Kön 13:17 hervor. Es ist durchaus denkbar, dass es in den Augen der Erzähler das gleiche Afek wie jenes von 1 Sam 4:1-11; 29:1 ist. 1 Kön 20:30 impliziert, dass Afek in den Händen des Königs von Aram war. Der Erzähler würde voraussetzen, dass die Aramäer die Küstenebene besetzt hielten. Für 1 Kön 20 ist das sogar die einleuchtende Erklärung, weil die Aramäer Israel ja zu ihrem tributpflichtigen, völlig wehrlosen Vasallen gemacht hatten, 1 Kön 20:1-12, und weil sie militärisch so überlegen waren, dass sie Samarien belagern konnten, ohne dass der König von



Israel ihnen einen Schatten von Widerstand entgegenzusetzen vermochte, 1 Kön 20:13-15.<sup>95</sup>

Sei es mit der Identifizierung von Afek in den Augen des Erzählers wie ihm wolle, der Ort Afek liegt nicht in Israel, sondern in Aram. Das legt die Formulierung von V. 17 am ehesten nahe, weil die beiden einzigen Ortsumstände, "in Aram", בארם, und "in Afek", באפק, parallel zueinander stehen. An dieser Stelle, in Afek *in Aram*, sollte der König von Israel nach dem prophetischen Zeichen und seiner Deutung einen entscheidenden Sieg erringen.

Nach der LXX und der VL sollte JHWH den Sieg aber *in Israel* verleihen. Für die LXX möchte man zuerst vermuten, der Übersetzer oder wahrscheinlicher noch die hebräische Basis der griechischen Übersetzung hätte Aram durch Israel ersetzt, weil Afek ja nicht in Aram liegt.

Diese Vermutung scheitert an der *Vetus latina* in L 115. Dort steht wie in der LXX "in Israel" statt "in Aram" wie im MT, aber anstatt des Ortsnamens "in Afek" bietet die VL "in aseroth quae est contra faciem samariae". Dieser Ortsname ist sonst im A.T. nirgends belegt. Das griechische und hebräische Substrat der Wendung schimmert deutlich durch die lateinischen Wörter hindurch. Die lateinische Transkription *aseroth* entspricht einer griechischen Transliteration für חצרֹת; *quae est* steht für ἡ, אשר, *contra faciem* kann κατὰ πρόσωπον für לפני darstellen, vgl. κατὰ πρόσωπον in der LXX in 2 Kön 11:18 für לפני (und oft). Vor Samarien bedeutet indessen sachlich im Herzen Israels, vor der Hauptstadt! So erhält der Ausdruck "eine Rettung in Israel" seinen vollen Sinn. Von den bis vor Samarien in Israel eingedrungenen Aramäern wird JHWH dem Königreich Rettung schaffen, d.h. mitten in Israel. Die beiden Wendungen "in Israel" und "in Hazeroth, das Samaria gegenüber liegt" (d.h. "in Hazeroth bei Samarien") gehören untrennbar zusammen und bilden einen einzigen zusammenhängenden Sinn.

Welches Verhältnis herrscht zwischen den drei Textgestalten des MT, der LXX und der VL? Man kann für die Ursprünglichkeit des MT wie folgt plädieren: Das bekannte Afek von 1 Sam 4:1-11; 29:1 kann nicht in Aram liegen. Also muss es sich vom Afek in 1 Kön 20:26-34 unterscheiden, welches auf aramäischem Territorium liegen muss. Daher ist die Formulierung im MT sinnvoll. "In Aram" bedeutet: der Sieg findet in Aram, auf aramäischem Boden statt, in den Augen des Erzählers vielleicht im selben Afek wie jenes von 1 Kön 20:26-34.

Die LXX ihrerseits mag als ursprünglich betrachtet werden, weil sie Afek als in Israel liegend betrachtet, da sie es vielleicht mit Recht mit dem

<sup>95</sup> Afek, heute Ras el-‘Ain, liegt etwa 15 km östlich vom heutigen Tel Aviv am Yarkon-Fluss am Fusse der ersten Erhebungen östlich der Küstenebene.

Afek von 1 Sam 4:1-11; 29:1 identifiziert hat. MT wäre demgegenüber eine gelehrte Textkorrektur, die sich keinen aramäischen Angriff auf Israel von Afek in der Küstenebene aus vorstellen konnte.

Die VL bringt den Ortsnamen, der am schwersten erklärbar ist. Afek ist ein berühmter Ort von israelitischen Kämpfen, 1 Sam 4; 29; 1 Kön 20. Hazeroth bei Samarien kommt dagegen nur hier vor. Es ist kein aus andern Stellen der hebräischen Bibel abgeleiteter Name. Es setzt als künftigen Schauplatz des Sieges Israels voraus, dass die Israeliten nicht an den Grenzen des Landes, sondern unter den Mauern der Hauptstadt siegen, d.h. dass diesem Sieg der erfolgreiche Vorstoss der Aramäer ins Land Israel bis vor Samaria vorausgehen wird. Vor der Rettung hat das ganze Land unter einem Krieg zu leiden. Das ist viel weniger glorreich und viel härter für Israel als ein Sieg an den Grenzen des Landes, sei das in Afek am Yarkon oder in einem hypothetischen aramäischen Afek irgendwo im Nordwesten jenseits der israelitischen Landesgrenzen. Überdies ergibt die Zusammenkunft der beiden Wendungen in der VL "in Hazeroth bei Samaria" und "in Israel" einen ausgezeichneten Sinn: in Israel selbst wurde dieser Sieg geschenkt. Die VL hat diesen Sinn aber nicht künstlich hergestellt, weil die Wahl des Ortsnamens keiner Anleihe aus einer parallelen Stelle der Bibel entstammt, und weil kein Anreiz bestand, die Rettung Israels von ausserhalb seiner Territorialgrenzen mitten in die Hauptstadt zu versetzen, da das ja bedeutet, dass die Aramäer zuvor das Land erobert und verwüstet hatten. Das Umgekehrte ist dagegen sehr wohl denkbar.

Als Ergebnis zeichnet sich die Textgestalt der VL als die ursprünglichste ab. Sie entspricht direkt der ursprünglichen LXX und indirekt der hebräischen Vorlage dieser LXX. Der MT seinerseits spiegelt die Neuausgabe des hebräischen Textes, der am Ursprung des protomassoretischen und massoretischen Textes steht. Das Anliegen der Herausgeber dieser Neufassung des Textes war es, den Krieg mit Aram aus dem Kernland herauszunehmen und weit fort an die Grenze des Landes, nach Afek zu verlegen. Wahrscheinlich darf man vermuten, dass der Ort des Sieges, den Elischa verheisst, die gleiche Stadt Afek ist, in welcher Israel mit Gottes wunderbarer Hilfe unter Achab bereits einen freilich vergeudeteten Sieg über Aram errungen hatte, 1 Kön 20:26-34. Diese narrative Inklusion ist verlockend.

Was die griechischen Zeugen der LXX betrifft, so entsprechen diese der ursprünglichen LXX hinsichtlich des Ausdrucks "in Aram", aber dem MT in Bezug auf Afek. Diese Form des Textes erklärt sich wohl als teilweise Angleichung des ursprünglichen, nur noch in der *Vetus latina* erhaltenen griechischen Textes an die protomassoretische und massoretische Form im Lauf der Überlieferungsgeschichte des LXX-Textes.

### 2.3 Ein Pfeilschuss oder zwei? Womit schlägt der König auf den Boden?

2 Kön 13:17-19 MT und LXX; 4 Regn 10(13):17-19 VL

Im MT und in den griechischen Zeugen der LXX schiesst der König von Israel nur einen Pfeil durch das Fenster, 2 Kön 13:17, während er in der *Vetus latina* L 115 zwei Pfeile durch zwei verschiedene Fenster abschiesst, 2 Kön 10(13):17. Der Bericht vom zweiten Pfeilschuss lautet: *et aperuit fenestram secundam et dixit sagittare et sagittavit sagittam salutis d(omin)i et sagittam salutis israel et dixit helisseus percuties syria(m) totam*.<sup>96</sup> Der lateinische Wortlaut spiegelt die griechische Vorlage in grosser Klarheit und ist durch diese hindurch auf die hebräische Basis seiner griechischen Vorlage transparent. Denn 2 Kön 13:17 enthält alle Elemente dieses Plus der VL sowohl im MT als in der LXX. Die Ordinalzahl "zweites" Fenster ist שני und δεύτερος, und die leicht verschiedene Syntax des Satzes, der die Ausführung von Elischas Befehl erzählt, ist ohne weiteres ins Griechische und Hebräische rückübersetzbar.

Das letzte Wort, *totus*, kann ὅλος und πᾶς entsprechen (1 Kön 6:10 und 1 Kön 20:10);<sup>97</sup> beide griechischen Wörter stehen für כל. Die Wendung Ortsnamen mit כלה ist mehrmals bezeugt: 2 Sam 2:9; Jes 16:7; Ez 29:2; 35:15. Andererseits übersetzt die LXX nachgestelltes כלה oft mit πᾶς oder ὅλος vor dem Nomen, nachgestelltes ὅλος ist aber ebenfalls belegt: Sach 4:2; Nah 3:1; vgl. auch Job 34:13. Das Wort כלה wurde aber ebenfalls bisweilen von dem Verb כלה abgeleitet, das "beenden" bedeutet, und entsprechend mit dem Nomen συντέλεια übertragen: Am 8:8; 9:5; Hab 1:9,15. An der vorliegenden Stelle findet sich am Ende von V. 17 und in der Mitte von V. 19 עַד-כִּלָּה (Infinitiv piel), das die LXX mit ἕως συντελείας und die VL mit *usq(ue) at fine(m)* übersetzt.

Die Form des letzten Ausdrucks von V. 17 in der VL "Syriam totam" erscheint nach alledem im Lichte der vorhergehenden Beobachtungen als eine Wiedergabe einer griechischen Wendung (τὴν Συρίαν ὅλην oder πᾶσαν), die ihrerseits auf der hebräischen Wendung אֶת-אֲרָם כֻּלָּה beruht. Die VL beruht demgemäss in allen ihren Teilen auf einer hebräischen Vorlage.

Lässt sich die Frage beantworten, ob die Erzählung mit den zwei Pfeilschüssen in VL oder jene mit einem Pfeilschuss in MT-LXX ursprünglicher ist? Es ist sehr wohl denkbar, dass der zweite Pfeilschuss durch ein Homoioteleuton von עַד-כִּלָּה am Ende von V. 17 mit אֶת-אֲרָם כֻּלָּה am Ende der Episode des zweiten Pfeilschusses ausgefallen ist.

Dafür mag ein narrativer Zug sprechen. Mit dem zweiten Pfeilschuss besteht das prophetische Zeichen aus drei Gliedern, von denen die beiden

<sup>96</sup> Siehe Anhang I.

<sup>97</sup> MORENO HERNANDEZ, *Glosas marginales* 1-2 Reyes, 396.

ersten positiv ausgehen, während das dritte überraschender- und enttäuschenderweise wegen des Fehlverhaltens des Königs hinter das sich abzeichnende Heil wieder zurückfällt. Eine ähnliche dreigliedrige Geschichte steht in 1 Kön 20:13-22,22-30,31-42. Auf die zwei völlig unerwarteten, durch einen Propheten angekündigten Siege des Königs von Israel über Aram eröffnet sich als Höhepunkt die Möglichkeit, den König von Aram selbst gefangen zu nehmen und damit den Krieg mit den Aramäern endgültig für Israel zu entscheiden. Doch was geschieht? Der König von Israel bleibt auf halbem Weg stehen und verschleudert den endgültigen Sieg durch seine unerklärliche Lauheit.

Das dritte Zeichen ist ein anderes. Es besteht nicht in einem Pfeilschuss, sondern in einem Schlagen von Pfeilen auf die Erde. Im letzten, entscheidenden Zeichen bewährt sich der König nicht.

Die VL unterstreicht die narrative Steigerung stilistisch: am Ende des ersten Pfeilschusses verheißt Elischa: *percuties syriam ...usque ad finem*, am Ende des zweiten: *percuties syriam totam*, während er am Ende des missratenen dritten Zeichens sagt: da hättest du ganz Syrien zur Gänze geschlagen (*tunc percutiebas syriam totam usque ad finem*). Diese stilistische Steigerung könnte ursprünglich sein, weil sie sich aus dem dreistufigen Ablauf natürlich ergibt.

Ein weiterer Grund für die Ursprünglichkeit der Erzählung nach der *Vetus latina* ist der folgende: Im MT befiehlt Elischa dem König: "nimm die Pfeile!" (V. 18), während die antiochenische LXX sagt: "nimm fünf Pfeile", wohingegen nach der *Vetus latina* Elischa befiehlt: "schlag auf die Erde!" Anders gesagt fehlen in der *Vetus latina* die ersten fünf Worte des MT in V. 18, die den ersten zehn Worten von V. 17(18) in der antiochenischen LXX entsprechen. Nach der *Vetus latina* wissen Hörer und Leser der Geschichte nicht, womit der König auf den Boden schlägt (oder vielleicht stampft). Auch dadurch ist das Dreierschema narrativ strukturiert: zwei Pfeilschüsse zum Fenster hinaus in Szene 1 und 2 (in der Horizontalen), Schläge auf den Boden in Szene 3 (in der Vertikalen); ferner je ein Schuss genügte in Szene 1 und 2, aber viele Schläge wären nötig gewesen in Szene 3; schliesslich ein Instrument in Szene 1 und 2 (ein Pfeil), kein Gegenstand in Szene 3.

Die Zahl der fünf Pfeile in der antiochenischen LXX erklärt sich aus dem deutenden Wort Elischas: du hättest Aram fünf- oder sechsmal geschlagen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das dreigliedrige prophetische Zeichen Elischas vor seinem Tod in der *Vetus latina* den Eindruck des Ursprünglichen macht, und vor allem, dass sich das zweigliedrige Zeichen des MT und der LXX als Ergebnis eines Ausfalls durch Ho-

moiteleuton gut erklären lässt. Die Unterschiede zwischen MT-LXX und der *Vetus latina* hinsichtlich des dritten Zeichens (V. 18-19) folgen aus dem Verschwinden des zweiten Pfeilschusses und sind leichte narrative Adaptierungen.

#### 2.4 Wer bestattete einen Toten in Elischas Grab? 2 Kön 13:20-21 MT und LXX; 4 Regn 10(13):20-21 VL

Nach dem MT und der LXX fielen nach dem Tod Elischas Räuberbanden aus Moab ins Land ein. Bei einer solchen Razzia geschah es, dass Bestatter einen Toten begraben wollten, als sie plötzlich einer solchen Bande ansichtig wurden. Da warfen sie in ihrem Schrecken den Verstorbenen kurzerhand in die Grabhöhle Elischas, wo er die Gebeine Elischas berührte und dadurch sofort wieder zum Leben erweckt wurde.

Der *Vetus latina* zufolge waren es die Räuber selbst, die, als sie einen Mann begraben wollten, an das Grab Elischas herantraten und ihren Toten in dieses Grab hineinwarfen, wo er die Gebeine Elischas berührte und wieder lebendig wurde.

Es ist deutlich, dass zwei literarisch verschiedene Fassungen eine und dieselbe Geschichte erzählen. Denn es ist das gleiche Wunder: der tote Elischa erweckt durch die Berührung mit seinen Gebeinen in seinem Grab einen Toten zum Leben. Nur einzelne Züge haben die beiden Fassungen je anders gestaltet. Daher ist die Frage berechtigt, ob der Vergleich der beiden Formen es erlaubt, eine ursprüngliche und eine veränderte, überarbeitete Erzählung zu bestimmen, oder ob sich keine Priorität zwischen den beiden feststellen lässt.

Die Erzählung der *Vetus latina* in L 115 wird hier durch spanische Vulgatahandschriften mit altlateinischen Glossen gestützt.<sup>98</sup> In dieser Fassung müssen die moabitischen Räuber, die das Land Israel gerade da, wo Elischa begraben liegt, unsicher machen und ausplündern, einen Toten bestatten, entweder einen ihrer Spiessgesellen oder einen von ihnen getöteten Menschen. Den Umständen entsprechend muss alles sehr schnell geschehen. Sie gehen deshalb auf ein schon bestehendes Grab los, von dem sie als Fremde wohl nicht einmal wissen, wer da begraben liegt, werfen den Toten da hinein *und fliehen!* Die Knappheit und Präzision der Erzählung entspricht bester hebräischer Erzählkunst in den Elischa-Geschichten. Sie besteht aus sieben, kurzen Sätzen:

1. Et mortus est helisseus.
2. Et sepelierunt eum.
3. Et piratae moab venerunt in terram illam.
4. Et factum est cum sepellirent pirate hominem unum,

<sup>98</sup> MORENO HERNANDEZ, *Glosas marginales 1-2 Reyes*, 136.

5. accesserunt ad monumentum.

6. Et proiecerunt hominem in monumentum helissei.

7. Et fugerunt.

Die moabitischen Räuber haben Elischas Grab zufällig gewählt, um sich darin ihres Toten so schnell wie möglich zu entledigen, und machen sich aus dem Staub. Diese sieben lateinischen Sätze lassen ihr griechisches Modell und durch dieses hindurch ihre hebräische Vorlage ohne Mühe durchscheinen.

Im MT und in der LXX sind es nicht die moabitischen Räuber, die einen Toten bestatten, sondern ungenannte andere Leute, die vor den moabitischen Räubern Angst haben. Aus ihrer Angst folgt, dass es Israeliten sind, die einen israelitischen Toten in einem normalen Begräbnis beisetzen wollen. Erst als sie beim Anblick einer moabitischen Räuberbande Schrecken erfasst, lassen sie den Toten im nächstbesten Grab, nämlich dem Elischas fahren. Die moabitischen Räuber haben hier mit der Beisetzung eines Toten nichts zu schaffen. Sie erscheinen zufällig in der Nähe der vor sich gehenden Bestattung, sodass ihr Anblick dieselbe unterbricht. Bei der Unterbrechung spielen die Moabiter aber nur eine passive Rolle. Sie greifen darin in gar keiner Weise ein.

Es ist leichter anzunehmen, ein Bearbeiter habe ungerne gesehen, dass ein Wunder des schon verstorbenen und begrabenen Propheten Elischa zugunsten einer ausländischen Räuberbande und ihres Toten geschah, und habe deshalb mit wenigen Retouchen die Erzählung so verändert, dass das Wunder Israeliten zugute kam, als das Umgekehrte. Dagegen könnte eingewendet werden, dass besonders der MT, aber auch die LXX eine komplizierte Syntax aufweisen, sodass sich die klare, einfache Textgestalt der *Vetus latina* als erleichternde Vereinfachung einer ungewöhnlichen Vorlage erklären liesse. Dieser Einwand würde Gewicht haben, wenn es nur um die linguistische Struktur der beiden Verse im MT (und in der LXX) im Gegensatz zur *Vetus latina*, bzw. ihrer griechischen und hebräischen Vorlage ginge. Aber die Differenz ist gleichzeitig ja auch inhaltlich: ein Wunder Elischas für einen Toten von moabitischen Räubern oder für einen israelitischen Toten und seine israelitischen Angehörigen.

Hier die Struktur des MT (und der LXX); es sind sieben Sätze:

1. Und Elischa starb.
2. Und sie begruben ihn.
3. Da pflegten (impf.!)<sup>99</sup> moabitische Räuberbanden ins Land zu kommen.

<sup>99</sup> Die Bedeutung dieses Imperfektes ist schwierig zu bestimmen. Iterativer Sinn würde hier gut passen

4. *Ein Jahr war gekommen.*

5. Und es geschah, *sie* waren daran, einen Mann zu bestatten,

6. *und siehe, sie erblickten eine Räuberbande.*

7. Und sie warfen den Mann in das Grab Elischas.

Die Sätze 1-3 sind dieselben wie in der *Vetus latina*. Satz 4 und 6 haben dort keine Entsprechung. In Satz 5 steht dem Pronomen "sie", הם, in der *Vetus latina* das Subjekt "pirat(a)e", גִּדּוּדִים gegenüber. (Wahrscheinlich fand sich in deren Vorlage desgleichen איש אחד für *hominem unum*.) Diese drei Unterschiede ergeben das Resultat, dass die Bestatter nicht die moabitischen Räuber sind. Ein vierter Unterschied ist das Fehlen von Satz 5 der *Vetus latina* (siehe oben): accesserunt ad monumentum, sie gingen auf ein Grab zu. Im MT brauchen die Bestatter kein Grab zu suchen, wie das fremde Räuber, die es eilig haben, mit einem Toten in einem fremden Land tun müssen, weil sie ja keine Zeit haben, ein Grab anzulegen, sondern raschestens verschwinden müssen.

Was ist die narrative Funktion von Satz 4: בֵּא שָׁנָה, es war ein Jahr gekommen? Es ist wohl eine Zeitangabe: ein ganzes Jahr später kamen die Räuberbanden aus Moab. Elischa war schon ein Jahr tot. Vielleicht soll angedeutet werden, dass das Wunder umso grösser und erstaunlicher war. Nach so langem Ableben wirkte die Berührung mit den sterblichen Überresten des Propheten immer noch Wunder. Jedenfalls schliesst dieser Zeitumstandssatz aus, dass man die folgende Bestattung des Unbekannten von V. 22 auf die Bestattung Elischas in V. 21 zurückbezieht.

Ein weiterer Unterschied zwischen den beiden Erzählungen ist das Fehlen des Satzes in V. 21: "und (der Tote) kam", וַיֵּלֶךְ, in der *Vetus latina*. Dies könnte einer Vereinfachung des ursprünglichen LXX-Übersetzers entsprechen, weil das Attribut des aktiven Gehens für einen Toten unpassend erscheinen mochte.

Zusammengefasst scheint die Erzählung in der Form der *Vetus latina* ursprünglicher zu sein, weil sie keinen Anstand nimmt, das Wunder am Grab Elischas unter moabitischen Räubern ohne Anwesenheit israelitischer Zeugen geschehen zu lassen, während die Geschichte in der Form des MT und der LXX den Ablauf umkehrt: das Wunder geschieht an einem toten Israeliten in Anwesenheit von Israeliten, während die moabitischen Räuber zufällig von ferne anwesend sind, weil sie gerade in der Nähe dieser Beisetzung vorbeizogen. Die ungewöhnliche, harte Formulierung des MT ist die Narbe der Überarbeitung.

### 3. Priester Achabs oder Priester von Achabs Götzen? 2 Kön 10:11 MT und LXX; 4 Regn 10:11 VL

In 2 Kön 10:11 nennt der MT die von Jehu umgebrachten Priester Achabs "und seine Priester", וְכֹהֲנָיו, ein Ausdruck, den die LXX genau als καὶ τοὺς ἱερεῖς αὐτοῦ übertrug. In L 115 heisst die Wendung an der entsprechenden Stelle: et sacerdotes idolorum eius.<sup>100</sup> Die griechische und hebräische Vorlage der *Vetus latina*-Lesart lässt sich nicht mit letzter Bestimmtheit zurückgewinnen, weil das lateinische *idolum* in der *Vetus latina* sowohl für στήλη, מצבה, 2 Kön 10:26, als auch für andere griechische und hebräische Begriffe stehen mag. Aber von dieser Unschärfe abgesehen steht der Annahme einer griechischen und hebräischen Vorlage hinter dem Ausdruck *idolorum eius* nichts im Wege. Hier ist מצבה στήλη weniger wahrscheinlich als קרש, προσόχθισμα oder etwas dgl.

Es ist ganz klar, dass die Wendung "Priester seiner Götzen" hier einen scharfen Widerspruch zur Erzählung von 2 Kön 10:18-28 hervorruft, weil dort ja die Priester Baals eine wichtige Rolle spielen werden, und weil die ganze Erzählung, bes. in V. 18-19, voraussetzt, dass Jehu noch nicht in der Öffentlichkeit als erklärter Feind der Baalverehrung bekannt geworden ist. Wie kann das aber möglich sein, wenn er schon vorher hatte Achabs Götzenpriester töten lassen?

Dagegen lässt sich nicht einwerfen, auch die Ausdrucksweise des MT und der LXX liefe schliesslich auf dasselbe hinaus, weil mit "Achabs Priester" ja ebenfalls die Götzenpriester gemeint sein müssten. Erstens legt diese neutrale Formulierung den Finger nicht direkt auf dieses Problem, wie die Wendung der *Vetus latina* dies tut, und zweitens ist es in der Formulierung des MT und der LXX in keiner Weise ausgeschlossen, dass mit Achabs Priestern schlechte, synkretistische JHWH-Priester im Königreich Israel gemeint sein könnten, und neben Achabs Priestern ist Raum gelassen für Isebels Priester, die den Baal verehren und in der Geschichte der Zerstörung des Baaltempels in 2 Kön 10:18-28 auftreten werden.

Aus alledem ergibt sich, dass die *Vetus latina* hier einen kleinen, aus einem einzigen Wort bestehenden Überschuss besitzt, der sehr gut den ursprünglichen Text darstellen kann, und den eine spätere Überarbeitung als im Widerspruch mit 2 Kön 10:18-28 stehend getilgt hat. Obwohl es sich ja nur um ein einziges Wort handelt, kann es nicht durch einen Textunfall ausgefallen sein.

<sup>100</sup> FISCHER, "Palimpsestus Vindobonensis", S. 377. Diese Differenz haben FERNÁNDEZ MARCOS-BUSTO SAIZ, *I-2 Reyes*, 111, nicht registriert.



#### 4. Hat Juda Israel zum Götzendienst verleitet? 4 Regn 17:19 und 17:9 VL

In 2 Kön 17 bietet die *Vetus latina* L 115 nach den V. 1-6 ein langes Stück Text, das sich so weder im MT noch in der antiochenischen LXX wiederfindet.<sup>101</sup> Der Herausgeber des *Vindobonensis* betrachtet es als Interpolation.<sup>102</sup> Das Stück beginnt nach V. 6, von dem die zweite Hälfte in der *Vetus latina* lautet: et conlocavit eos (für MT: וישב אֲרָם) in civitatem mediorum in emath et ad flumen abyro (für MT: ובהר גִּזְרִי וְעַרְי) usq(ue) in hunc diem (diesem Schluss entspricht kein Äquivalent im MT). Die Differenzen des Verses zwischen dem MT und der *Vetus latina* betreffen topographische Eigennamen, Position einzelner Satzglieder und Versschluss. Sie brauchen hier nicht diskutiert zu werden. Es genügt die Feststellung, dass bis zu diesem Punkt eine leidliche Ähnlichkeit die beiden Textformen verbindet.

Von dieser Stelle an folgen in *Vetus latina* jene Sätze, die sich im MT nicht finden. Sie beschreiben ausführlich Israels Sünde, die die Deportation heraufbeschworen hat. Auch dieser lange Abschnitt soll an dieser Stelle nicht im einzelnen analysiert werden. Zwei Feststellungen sind jedoch wichtig und genügen für den Zusammenhang dieser Untersuchung. Erstens ist die Sprache durch und durch biblisch. Nichts nötigt zur Annahme, der lateinische Text könnte nicht auf einer hebräischen Textbasis beruhen. Alles lässt sich auf die entsprechenden hebräischen Wendungen zurückführen. (Der Nachweis ist hier nicht im einzelnen zu führen.)

Zweitens ist die Sünde Israels als gleichsam kongenital verstanden. Denn seit dem Anfang ihrer Geschichte haben die Israeliten ihren Gott durch ihre Gebotsübertretungen gereizt: *ex qua die* eduxit patres eorum ex Aegypto *et usq(ue) in hunc diem* non custodierunt praecepta domini dei patrum suorum et dereliquerunt legem eius.

Am Ende des gesamten Abschnittes heisst es (ähnlich, aber nicht gleich wie in 17:18 MT): et iratus est in indignatione dominus in reliquos israel ut transferret eos a faciem (sic) tuam (sic) non remansit nisi iuda: "und der Herr zürnte in Grimm den Übrigen in Israel, sodass er sie von seinem Angesicht entfernte. Es blieb nur Juda übrig." Juda ist somit der Rest Israels.

Von diesem Juda erzählt der Berichterstatter das Folgende, das sich ziemlich genau auch im MT, V. 19, wiederfindet: et iudas non observavit iustificationes domini dei sui set (sic) ambulaverunt in actibus totius israel

<sup>101</sup> FISCHER, "Palimpsestus Vindobonensis", 381. Es entspricht L 115, fol 32v. Siehe den Text in *Anhang III*.

<sup>102</sup> FISCHER, "Palimpsestus Vindobonensis", 323.

secundum quae fecer(unt): "und Juda beobachtete die Rechtsvorschriften des Herrn, seines Gottes nicht, sondern sie wandelten in den Taten von ganz Israel, entsprechend dem, was diese taten." Dann fährt der Bericht weiter: et revelaverunt filis (sic) israel quae non ita oportebat at (sic) deos suos et aedificaverunt sibi excel(sa): "und sie offenbarten (nämlich die Judäer) den Söhnen Israels, was man nicht so tun durfte bei ihren Göttern, und sie bauten für sich Kulthöhen."

An dieser Stelle wirft die Bestimmung der hebräischen Bausteine, die unter der Hülle der lateinischen Wendungen verborgen liegen, Fragen auf. Die Wörtlichkeit der lateinischen Übertragung im Ganzen erhebt es zur Gewissheit, dass hier ebenso wie sonst eine griechische und dahinter eine hebräische Vorlage impliziert ist. Aber diese ist bei der Seltenheit einiger Wörter und Wendungen weniger leicht zu restituieren.

Jedenfalls ist gewiss, dass die Judäer fremden Göttern zugetan sind (at deos suos) und Kulthöhen bauen. Ein Teil des zugrundeliegenden Vokabulars ist auf hebräisch in 17:9 MT zugänglich. Dort steht: אשר לא-כן על-יהוה אלהיהם. Der Relativsatz entspricht dem lateinischen Satzglied *quae non ita oportebat*, während *at* (i.e. *ad*) *deos suos* einer Wendung אֱלֹהֵיהֶם oder אֱלֹהֵיהֶם על korrespondieren könnte. "Sie bauten sich Kulthöhen" folgt ebenfalls im MT sofort im selben V. 9: ויבנו להם במות. Nur ist es im Kontext der *Vetus latina* möglich, das Pronomen להם auch auf die Götter zu beziehen: diesen bauten sie die Kulthöhen. Im MT fehlt diese Möglichkeit, weil dort keine fremden Götter genannt werden. *Revelare* nimmt den Platz des hebräischen Verbs כָּפַא piel ein, ein Hapax, welches "verkleiden, travestieren" oder "heimlich tun" zu bedeuten scheint.<sup>103</sup> Es ist gar nicht sicher, ob *revelare* dieses Verb wiedergibt. Das Gegenteil scheint der Fall zu sein: hier offenbaren die Judäer das Unrechte (לא כן) den Israeliten. *Revelare* entspricht in der *Vetus latina* höchstwahrscheinlich ἀποκαλύπτειν, eventuell ἀνακαλύπτειν, wie das ja in der Vulgata im Alten und Neuen Testament der Fall ist. Für die *Vetus latina* selbst gibt es Belege: Sir 42:19, wo der hebräische Text ebenfalls erhalten ist: ומגלה, Part. piel (Fragment von Massada), griechisch καὶ ἀποκαλύπτων, in der *Vetus latina* revelans. In Tob 12:7 ist es ἀνακαλύπτειν. Dem griechischen Verb ἀποκαλύπτειν oder ἀνακαλύπτειν entspricht meistens hebräisches גָּלָה, oft im Piel. Dieses Verb kann den Gegenstand des Enthüllens im Akkusativ bei sich haben, aber es kommt auch die Konstruktion mit עַל vor: Lam 2:14; 4:22. Die Person, die die Enthüllung empfängt, wird mit der Präposition אֶל, Ez 16:37, oder mit ל, Jer 33:6, konstruiert.

<sup>103</sup> GESENIUS, *Hebräisches Wörterbuch*, 379 und andere Wörterbücher.

Das hebräische Substrat der altlateinischen Wendung:

et revelaverunt	ויגלו piel, impf. cons.
filis (sic) israel	לבני ישראל
quae non ita oportebat	אשר לא כן
at (sic, für ad) deos suos	אל אלהיהם

Die Präposition אל in Zeile 4 könnte für על stehen, eine Vertauschung, die nicht selten ist.

Die Bedeutung dieses Satzes ist nicht ganz durchsichtig. Die Judäer offenbarten den Israeliten das Unrechte hinsichtlich ihrer Götter, oder die Judäer offenbarten den Israeliten, was nicht recht war, nämlich ihre Götter. Beide Wiedergaben laufen auf dasselbe hinaus. Das gewählte Tätigkeitswort "offenbaren" legt ein geheimes, verstecktes Wissen, eine "esoterische" Götterlehre nahe, zu welcher die Judäer den Israeliten Zugang schufen.

Wann taten sie das? Im Gesamtzusammenhang der Erzählung geschah das nach dem Zusammenbruch des Königreiches Israel. Ganz sicher ist das nicht. Dennoch scheint es so zu sein, dass die Judäer schon nach dem Sturz Israels diese Sünde begingen, den Israeliten fremde Götter zu vermitteln. Die Judäer wären demgemäss am Ursprung des Synkretismus der Israeliten nach der assyrischen Eroberung des Königreiches Israel!

Die Judäer erscheinen hier also nach alledem als die Lehrer der Israeliten in Sachen Fremdgötter-Verehrung und als Baumeister von Kulthöhen für solche Götter. Wer würde eine solche Aussage interpolieren, wenn sie nicht schon in einem heiligen Texte dastünde? Es ist viel leichter anzunehmen, Tradenten hätten eine so schwere Anklage gegen Juda ausgemerzt, als das Gegenteil anzunehmen: in einen Text wie den des MT hätte jemand später eine solche Anschuldigung gegen die Judäer hineinverwoben. Aus diesem Grund spricht vieles für die Ursprünglichkeit der Textgestalt der *Vetus latina* und die spätere, Juda entlastende Veränderung des Textes im MT und ihm folgend in der LXX. Der ganze Abschnitt der *Vetus latina* nach 2 Kön 17:6 würde dann eine ältere Form des Kapitels 17 darstellen als jene es ist, die im MT und in der LXX steht.

## 5. Der Untergang des Baaltempels in Samaria, 2 Kön 10:18-28

### 5.1 Wie verlief Jehus Anschlag auf das Baalheiligtum nach der *Vetus latina*? 4 Regn 10:23-28

Die Geschichte von Jehus Zerstörung des Baaltempels in Samarien erzählen der MT, die LXX und die *Vetus latina* in L 115 substantiell gleich,

obwohl es auffallende Unterschiede im Ablauf und in den Rollen der handelnden Personen gibt. Trebolle Barrera hat diese Unterschiede zweimal in einem Modell zu erklären versucht, das text- und literarkritische Faktoren miteinander kombiniert.<sup>104</sup> Seine Erklärung ist möglicherweise zu kompliziert, um ganz zu überzeugen. Seine Ausgangsbeobachtung, dass die *Vetus latina* eine Doppelübersetzung bietet, dürfte indessen zutreffen.

Hier die *erste* der beiden parallelen oder verdoppelten Stellen:

V. 25b, et percussit eos qui colebant bahal gladio et evertit tempulum bahal, V. 26, et accepit idolum bahal et contrivit eum, V. 27, et proiecit eum at sinistram templi et tempulum bahal posuit in sterculino, V. 28, et eradicavit tempulum bahal de israel.

Hier die *zweite* Stelle:

V. 25, et percussit eos qui serviebant bahal gladio et abierunt in ciuitatem praecursores et triari at domum bahal, V. 26, et protulerunt vestem bahal et succenderunt eam, V. 27, et detraxerunt ti(t)ulos bahal et aes et domum eius euerterunt et proicierunt eam in sterculino, V. 28, et eradicavit ieu bahal de israel.<sup>105</sup>

Die erste Stelle soll hier als *Abschnitt A*, die zweite als *Abschnitt B* bezeichnet werden. Beide Abschnitte lassen das griechische Modell und hinter diesem die hebräische Basis gut erkennen. In *Abschnitt A und B* entspricht *percutere* πατάσσειν, *colere* und *servire* den Verben δουλεύειν und עבד, wobei der lateinische Relativsatz einem griechischen und hebräischen Relativsatz oder eventuell einem Partizip entspricht, vgl. 2 Kön 10:18,19,21,22,23. Das Pronomen *eos* ist Wiedergabe von αὐτούς für das hebräische Suffixpronomen: ייכם.

Hinsichtlich Abschnitt A steht *evertere* für καθαίρειν und תרס, *templum* für οἶκος und בית; *accipere* kann gut λαμβάνειν und קבל übertragen, siehe 1 Kön 3:24; 14:3<sup>106</sup>; *idolum* ist hier Wiedergabe von στήλη und מצבה, vgl. 2 Kön 10:27 אה מצבת הבעל. *Conterere* überträgt συντρίβειν und תרס, *proicere* entspricht ῥίπτειν und שלח, wie in V. 25. *Ad sinistram* bildet ἐξ ἀριστεράς und לשמאל ab. Der Ausdruck für Kloake oder Dunghaufen steht auf hebräisch am Ende von V. 27; in V. 28 deckt sich

<sup>104</sup> TREBOLLE BARRERA, *Jehú y Joás*, 126-138; TREBOLLE, "From the 'Old Latin'". Manche von den Beobachtungen Trebolle Barreras sind hier aufgenommen und in ein etwas verschiedenes Gesamtbild der Textgeschichte der Perikope 2 Kön 10:18-20, bzw. des Verhältnisses MT, lukian. LXX, *Vetus latina* integriert.

<sup>105</sup> Siehe den gesamten Text in seinem Zusammenhang in L 115 in *Anhang II*.

<sup>106</sup> MORENO HERNANDEZ, *Glosas marginales 1-2 Reyes*, 351.

die lateinische Wiedergabe mit der griechischen und hebräischen Vorlage.

*Abschnitt B* verwendet durchwegs Wendungen, die in der antiochenischen LXX und im MT ihre Entsprechungen haben. Als Ergebnis lässt sich festhalten, dass beide Abschnitte, A und B, über eine griechische Form auf eine hebräische Vorlage zurückgehen. Es handelt sich damit um den Vergleich zwischen zwei *hebräischen* Paralleltexten, die an dieser Stelle nebeneinander in der *Vetus latina* überliefert und bewahrt worden sind.

Der Vergleich der beiden parallelen Abschnitte A und B soll zuerst für sie selbst geschehen, ohne Rücksicht auf die entsprechenden Stellen im MT oder in der antiochenischen LXX. Erst danach wird die Frage aufgeworfen werden, wie das Verhältnis der beiden Abschnitte A und B in L 115 zum MT und zur antiochenischen LXX zu bestimmen ist.

*Abschnitt B* ist gut in der Gesamterzählung der *Vetus latina* verankert, siehe Anhang II. Diese Erzählung verläuft so: in der *ersten* in L 115 erhaltenen *Episode* macht König Jehu die Truppen (das erste Wort auf fol 25 recto ist [*exer*]citu) für das Entkommen von Baaldienern haftbar. Glieder dieser Truppen sind die *triarii* und *praecursores*, die den שלשים und רצים des MT in V. 25 entsprechen (2 mal), hier als "Offiziere" und "Läufer" übersetzt. Diese Inpflichtnahme findet ausserhalb des Baaltempels statt. (MT V. 24)

*Zweite Episode*: Jehu versichert sich gemeinsam mit Jonadab im Baaltempel, dass nur Baaldienner dort anwesend sind. (MT V. 23)

*Dritte Episode*: Die Baaldienner gehen in den Tempel hinein, um ihre Liturgie, Friedopfer und Brandopfer zu feiern. (MT V. 25 Anfang)

*Vierte Episode*: Der König befiehlt den *triarii* und *praecursores*, einzutreten und alle Anwesenden zu massakrieren. (MT V. 25 Anfang)

*Fünfte Episode, Abschnitt B*: "und er erschlug die, die dem Baal dienten, mit dem Schwert, und die *triarii* und *praecursores* gingen in die Stadt zum Hause Baals und rissen das Gewand Baals heraus und verbrannten es und stürzten die Masseben Baals um und zerstörten das Erz und das Haus Baals und warfen es auf den Dunghaufen."

*Sechste Episode*: Bilanz "und Jehu vertilgte Baal aus Israel."

Der Anschlag auf die Baalverehrer verlief demgemäss so: Jehu (und Jonadab) metzeln im Tempel die Baaldienner mit der Schärfe des Schwertes nieder. Während dieser Zeit erfüllen die *triarii* und *praecursores* Jehus Befehl (erteilt in Episode 4). Sie gehen in die Stadt hinein zum Tempel Baals. Nach dieser Erzählung liegen sie also während des Gemetzels Jehus und Jonadabs im Tempel vor der Stadt, d.h. wohl vor den Toren der Stadt auf Wache, um die eventuell dem Massaker Entronnenen zu erwar-

ten und zu töten, und sie marschieren in die Stadt ein auf den Tempel Baals zu, um ihn sozusagen als Sappeure zu demolieren. Sie reissen dem Baal das Gewand ab und verbrennen es, zerbrechen die Mazzeben Baals "und das Erz", womit vielleicht ein erzenes Gussbild Baals gemeint ist, dessen Gewandung sie soeben verbrannt haben. Dann reissen sie den Tempel selbst nieder und werfen "ihn" auf den Dunghaufen, d.h. die Trümmer des Tempels landen an infamer Stätte.

Die Soldaten hatten demgemäss "die Stadt" umringt, um Flüchtige abzufangen, und traten dann in "die Stadt" ein, um den Tempel zu demolieren. Diese Stadt mag übrigens die Tempelstadt gewesen sein, von der der MT in V. 25 spricht: עֲדָעִיר בֵּית־חֲבֵעַל, was immer das gewesen ist.

*Abschnitt A* gestaltet demgegenüber die 5. Episode so: "und Jehu (wohl mit Jonadab) erschlug die Baalverehrer mit dem Schwert und zerstörte den Tempel Baals, und er ergriff das Bild Baals und zerschmetterte es und warf es links vom Tempel hin und machte aus dem Tempel Baals einen Dunghaufen." Hier ist König Jehu (wohl mit seinem Helfer Jonadab) der ausschliessliche Protagonist in allem, was geschieht, während in Abschnitt B Jehu das Gemetzel anrichtet und Offiziere und Grenadiere (oder Läufer) den Tempel demolieren, nachdem sie draussen dafür gesorgt hatten, dass keiner dem Massaker entrinnt. Auch fällt auf, dass in Abschnitt B kein Götzenbild zertrümmert wird, sondern nur ein Baalskleid verbrannt und Bronze oder Erz mit Mazzeben oder Stelen umgestürzt werden.

*Abschnitt B* erfüllt eine narrative Bedingung: nach dem Befehl von König Jehu an die Offiziere und Läufer in Episode 4 (MT V. 25 Anfang), alle im Baaltempel Feiernden niederzumachen, erzählt Abschnitt B in Episode 5 zuerst, wie Jehu die Baalverehrer erschlägt, während die Offiziere und Läufer die eventuell Entkommenen draussen vor der Stadt abwarten, dann in dieselbe eintreten und bis zum Baaltempel gelangen, den sie alsbald zerstören.

Dagegen schafft Abschnitt A eine erzählerische Schwierigkeit: nach König Jehus Befehl in Episode 4 an die Offiziere und Läufer tut Jehu alles allein: er massakriert die Anhänger Baals im Tempel, zertrümmert das Bild Baals und zerstört den Tempel. Für Offiziere und Läufer bleibt nichts zu tun übrig.

Man kann nicht sagen, Abschnitt B sei eben deshalb zu dem Zwecke geschaffen worden, auf den Befehl Jehus den erwarteten Bericht seiner Ausführung folgen zu lassen, der in Abschnitt A fehlt oder sogar dem Befehl in Episode 4 widerspricht. In der Tat, in Abschnitt B waren es nach dem Befehl die Offiziere und Läufer, die die Baalverehrer töten mussten, in der Ausführung aber vollbrachte dies Jehu (vielleicht mit

Jonadab), nicht jedoch die Offiziere und Läufer. So müsste man sagen, die Offiziere und Läufer tun nicht das, was ihnen befohlen wurde, und das was ihnen der König befahl, das tut er selbst!

Aus der Beobachtung des Zusammenhangs zwischen dem Befehl des Königs Jehu in *Episode 4* (MT V. 25 Anfang) und seiner Ausführung ergibt sich das Bild, dass überhaupt keine Entsprechung zwischen Befehl und Ausführung in Abschnitt A besteht und eine inadäquate, nur teilweise Entsprechung in Abschnitt B, wo Jehu entgegen seinem Befehl das Gemetzel selbst vollbringt (et percussit eos qui serviebant Bahal gladio), anstatt es die Soldaten vollziehen zu lassen, doch diese immerhin den Tempel zerstören lässt. Weil die von aussen in die Stadt eintretenden und zum Tempel vordringenden Offiziere und Läufer alle eventuell flüchtenden Baalverehrer töten müssen und selbst in den Tempel eintreten, wo das Gemetzel stattfand oder noch stattfindet, erfüllen sie indessen doch den ihnen erteilten Auftrag. Sie leisten in *dieser* Weise ihren Teil an der Ausrottung der Diener Baals. Allem Anschein nach tun sie es als Gehilfen Jehus (und Jonadabs), weil sie ja dafür haften, dass keiner entkommt. Diese Haftung nehmen sie wahr, indem sie von aussen her, von vor der Stadt aus auf den Tempel zu vordringen, diesen wohl von aussen her einkreisend.

Fazit: weil Befehl und Ausführung auch für Abschnitt B nicht voll übereinstimmen, kann Abschnitt B nicht zum Zwecke dieser Übereinstimmung geschaffen und hinzugefügt worden sein! Denn dann hätte man Befehl und Ausführung in vollen Einklang gebracht. Aber weil er trotzdem besser als Abschnitt A (der überhaupt nicht zum Befehl passt) zur Haftbarmachung der Truppen für entkommende Baalverehrer (V. 24 MT, Anfang von L 115 fol 25 recto) und zum Befehl von V. 25 (Anfang) (MT) passt, ist er ursprünglicher als Abschnitt A. Anders gesagt: Abschnitt A setzt Abschnitt B bereits voraus, während Abschnitt B den Abschnitt A in keiner Weise impliziert.

Was war der Grund für die Hinzufügung von Abschnitt A? Es scheinen zwei Motive entscheidend ins Gewicht gefallen zu sein: Abschnitt B erwähnt direkt kein Götzenbild, während es Abschnitt A nennt: *idolum Bahal* (Abschnitt B deutet mit dem Kleid Baals und vielleicht mit "dem Erz" indirekt daraufhin). Ferner berichtet Abschnitt B als einzige Tat Jehus seine Metzelei im Tempel, aber um die Niederreissung von Tempel und Götzensymbolen kümmert er sich nicht — ganz im Gegensatz zu König Joschija, der sich höchstpersönlich die vollständige Ausmerzung aller heidnischen Kulteinrichtungen angelegen sein lässt, 2 Kön 23:4-16. Abschnitt A enthält demgegenüber nichts anderes als Jehus eigenhändige Zerstörung des Baalheiligtums in Samarien. Ihm ist die Ausmerzung

dieser Kultstätte Baals nach Abschnitt A zu verdanken, wie es später König Joschija zu verdanken war, dass alles heidnische Wesen vernichtet und ausgemerzt wurde.

5.2 Wurde die Mazzebe Baals oder sein Gewand verbrannt? 4 Regn 10:26, Abschnitt B in VL; 4 Regn 10:26 antioch. LXX; 2 Kön 10:26-27 MT

Nach der Handschrift L 115 der *Vetus latina* in Abschnitt B (siehe unter Punkt VII,5.1) haben Jehus Offiziere das Gewand Baals aus dem Tempel herausgeholt und verbrannt. Mit der *Vetus latina* L115 lesen die antiochenischen Handschriften 19 und 108 (die oft zusammengehen),<sup>107</sup> sowie 82<sup>108</sup> und die Handschrift 700<sup>109</sup> στολή, *Gewand*, während die antiochenischen Zeugen 93 und 127<sup>110</sup> die Lesart στήλη bieten, die dem Rest der LXX-Handschriften und dem MT entsprechen. στήλη als Bezeichnung einer Kultsäule, die auch für eine figürliche Kultstatue stehen mag, würde sich in diesem Zusammenhang gut erklären, weil natürlicherweise bei der Zerstörung des Baalheiligtums die Zertrümmerung des Baalbildes oder der Baalstele erwartet wird, die an Stelle einer Baalstatue in diesem Tempel gestanden hat. Die unvermittelte Erwähnung eines Gewandes des Baalbildes überrascht dagegen und fällt aus dem Rahmen des Erwarteten. An keiner andern Stelle der hebräischen Bibel wird ausdrücklich und speziell die Vernichtung des Gewands einer Götterstatue erzählt, erst recht nicht *anstatt* der Zerstörung des Götzenbildes. Man möchte daher meinen, das Gewand sei die seltenere schwierigere und daher ursprünglichere Lesart.

Aus zwei Gründen wäre diese Annahme aber übereilt. Erstens ist die Möglichkeit eines graphischen Fehlers in den Zeugen der LXX nicht von der Hand zu weisen. Zwischen στήλην und στολήν ist der Übergang winzig und vielleicht dem Fehler eines Kopisten beim zweiten Buchstaben zuzuschreiben. Daher gilt hier die Regel nicht, dass die am weitesten vom MT entfernte Textgestalt als die ursprünglichste gelten darf. Denn wir haben oben in der methodischen Einleitung (I.2.1) darauf geachtet, dass dies nur für solche Differenzen gilt, die sich nicht als Unfall der Textkopie durch Schreibfehler erklären lassen. Hier ist in der Tat ein Textunfall denkbar, selbst wenn die Verwechslung von *Eta* und *Omikron* nicht naheliegt.

<sup>107</sup> Dies sind die Handschriften BROOKE-McLEAN b' und b.

<sup>108</sup> Dies ist die Handschrift o bei BROOKE-McLEAN.

<sup>109</sup> Bei BROOKE-McLEAN Hs r.

<sup>110</sup> Bei BROOKE-McLEAN e<sub>2</sub> und c<sub>2</sub>, wobei letztere die älteste antiochenische Handschrift und von hoher Qualität ist.



Ferner ist das Verbalprädikat für Stele oder Gewand in beiden Fällen dasselbe: das Verbrennen. Es liesse sich argumentieren, "Gewand", στολή, sei an die Stelle von στήλη gesetzt worden, weil ein Tradent sah, dass eine steinerne Stele oder Mazzebe nicht gut verbrannt werden kann. Aus diesem Grund habe er sie durch στολή, Kleid, ersetzt, weil dieses brennt.

Dennoch ist diese doppelte Argumentation nicht die wahrscheinlichste. Eine erste Schwierigkeit kommt vom MT her, der die Mazzebe Baals im Singular erst in V. 27 bringt, während er in V. 26 anstatt der Mazzebe im Singular, die dem Singular στήλην von zwei Zeugen der antiochenischen LXX (gegen drei andere mit στολήν!) in diesem Verse entsprechen würde, den Plural bietet. (Diesen korrigiert man im MT freilich oft in den Singular, aber ohne Anhaltspunkt in den Textzeugen, weil man ja die antiochenische LXX nicht nur eklektisch in diesem einen Punkt bevorzugen kann, ohne sie in anderen Differenzen, die sie vom MT unterscheidet, zu berücksichtigen. Eine solche Textkritik würde aus einer kohärenten Textform gleichsam ohne Methode einzelne, passend erscheinende Rosinen herauspicken.) Die oben angenommene Deckung zwischen MT und zwei Handschriften der antiochenischen LXX gilt daher nur unter Vorbehalten.

Ferner können steinerne Mazzeben eben doch verbrannt, d.h. durch grosse Hitze gesprengt und zu Kalk gebrannt werden. So erklärt man manchmal die Stelle, und zu recht.<sup>111</sup>

Drittens weist die *Vetus latina* einen weiteren Unterschied auf, der inhaltlich in einem Zusammenhang mit dem Gewand Baals stehen könnte. Es ist die Erwähnung der Bronze, *et detraxerunt ti(t)ulos Bahal et aes*: "sie zermalmten die Mazzeben Baals und die Bronze". Das Verb entspricht καὶ κατέσπασαν, ἱερῆ. Bronze oder Erz weisen wie die Mazzeben auf Einrichtungsgegenstände im Tempel, vielleicht Utensilien wie das eherne Meer im Jerusalemer Tempel oder für den Kult gebrauchte Gefässe und Instrumente, möglicherweise einen ehernen Altar oder eine eherne Statue. Wie dem auch sei, Jehu vernichtet alles, obwohl Bronze kostbar und wiederverwertbar ist. Das Gewand wird verbrannt, die Bronze zermalmt wie die Mazzeben. Bronze und Mazzeben erleiden als Objekt des gleichen Verbs das gleiche Schicksal der Vernichtung.

Das Gewicht liegt nach alledem auf der Vernichtung der wertvollen Tempeleinrichtungen. Jehu hat sich nichts angeeignet, von nichts profitiert. Wie Joschija in 2 Kön 23:4-16 alles Heidnische aus Jerusalem, Juda und Israel vertilgen wird, so hat es auch Jehu gehalten. Nichts durfte für weitere Verwendung übrigbleiben. Der Erzähler ist demgemäss nicht am Kultbild Baals im Tempel und an seinem Schicksal interessiert, sondern

<sup>111</sup> WISEMAN, *1 & 2 Kings*, 228.

an Jehus eindeutiger Haltung: es geht ihm nicht um persönliche Vorteile und Bereicherung unter dem Deckmantel des Eifers für JHWH. Dieser Eifer ist echt. Er will nichts als die totale Zerstörung der ganzen wertvollen, aber idolatrischen Einrichtung und des Gebäudes. Auch das Kostbare, was einen wertvollen Gewinn dargestellt hätte, wie Baals Gewand und die Bronze, wurde vernichtet. Bronze und Gewand passen daher gut in dieses Erzählinteresse, besser als "Mazzebe".

### 5.3 Der Befehl Jehus an die Offiziere und seine Ausführung, 4 Regn 10:25 VL und antiochenische LXX; 2 Kön 10:25 MT

Allen drei Textgestalten zufolge befahl König Jehu seinen Offizieren und Läufern: "kommt (oder: tretet ein) und erschlagt sie!" Aber die Ausführung dieses Befehls variiert beträchtlich.

Was den zweiten Teil des Befehls betrifft: "erschlagt sie!", so springt wie schon oben beobachtet (VII,5.1) eine Differenz sofort in die Augen: auf den Plural des Befehls folgt in Handschrift L 115 der *Vetus latina* sowohl in Abschnitt A als auch B ein Singular: *et percussit eos*, während MT und die antiochenische LXX die Ausführung des Befehls im Plural berichten: ויכּוּ, καὶ ἐπάταξαν αὐτούς, V. 25. Dieser Plural bringt Befehl und Ausführung zur Deckung, während der Singular der *Vetus latina* einen harten und zunächst kaum verständlichen Hiatus zwischen beiden aufreißt.

Aber damit nicht genug! In Wirklichkeit bestand Jehus Befehl aus zwei Teilen: "kommt und erschlagt sie" (V. 25 Mitte), im MT באוּ הַכּוּם (mit Asyndese), in der antiochenischen LXX: εἰσελθόντες πατάξατε αὐτούς, in der *Vetus latina*: intrate et percutite eos. Die Ausführung des ersten Teils: "kommt" wird im MT und in der antiochenischen LXX erst nach der Vollbringung des zweiten Befehls mitgeteilt, während die *Vetus latina*, Abschnitt B, die Ausführung des ersten Befehls erzählt, nicht aber die des zweiten! Abschnitt A berichtet weder die Ausführung des ersten noch des zweiten Teils.

Die Situation präsentiert sich in den Textformen wie folgt:

Im MT, V. 25, 2. Hälfte: "und sie erschlugen sie mit der Schärfe des Schwertes, und die Läufer und die Offiziere warfen sie hin und kamen (וילכוּ) zur Stadt des Hauses (Tempels) Baals (בית-הבעל)". Nach dem Massaker kamen sie zum Baaltempel, in den sie denn auch eintraten, wie V. 26-27 lehren.

Antiochenische LXX: "und die Läufer und die Offiziere erschlugen sie mit der Schärfe des Schwerts und warfen sie hin, und sie gingen (καὶ ἐπορεύθησαν) bis zum Heiligtum Baals (ἕως τοῦ ναοῦ τοῦ Βάαλ)". Bis auf die Ortsbestimmung am Ende des Satzes stimmt diese Textform mit dem MT überein. Anstelle "der Stadt des Hauses Baals" steht hier als Ziel

des Kommens "das Heiligtum Baals". Dort traten die Soldaten ein; V. 26-27 zeigen es.

*Vetus latina*, Abschnitt B (siehe den ganzen Text oben VII,5.1): *et abierunt in civitatem praecursores et triari* (i.e. *triarii*) *at* (i.e. *ad*) *domum Bahal*, "und die Läufer (Sturmtruppen) und die Offiziere gingen bis zum Hause Baals". Neben der Ortsbestimmung am Ende des Satzes, die mit jener der antiochenischen LXX im Einklang stehen könnte, fallen zwei gewichtige Unterschiede zum MT und zur antiochenischen LXX auf: erstens sind diese Soldaten nicht am Massaker im Tempel Baals beteiligt, und zweitens ziehen sie zur Stadt und von dort zum Baaltempel.

Es gibt somit vier Fassungen von der Zerstörung des Baaltempels: jene der *Vetus latina* Abschnitt A und jene in Abschnitt B, die der antiochenischen oder lukianischen LXX sowie die des MT. Können sie in eine chronologische Sequenz eingereiht werden, die ihre Genealogie widerspiegelt?

#### 5.4 Vergleich zwischen den Erzählungen der *Vetus latina* und der antiochenischen LXX vom Ende des Baaltempels, 4 Regn 10:26-27

Was geschah nach der *Vetus latina* in Abschnitt B? Die Läufer und Offiziere befanden sich fern von der Stadt. Um dem Befehl ihres Königs zu gehorchen mussten sie zu der Stadt gehen (*abierunt*) und, in derselben angelangt, legten sie den Weg zum Baaltempel zurück, den sie besetzten und zerstörten, ohne Mitwirkung Jehus. Da ihre auf die Stadt und den Tempel vorrückende Bewegung nach der Niedermetzlung der Baalverehrer erzählt wird, die überdies Jehu allein zugeschrieben wird (*et percussit eos qui serviebant bahal gladio*), ist das natürliche Verständnis dieses: diese Truppen vollzogen ihre strategische Bewegung nach oder während des Massakers, an dem sie unbeteiligt waren. Sie lagen im Hinterhalt ausserhalb der Stadt, während sich dort der Angriff auf die Baalanhänger im Tempel dieses Gottes abspielte. Solche aus dem Hinterhalt auf eventuelle Flüchtige fallende Truppen werden im A.T. z.B. in Ri 9:43-44 erwähnt. Der Befehl zu *kommen*, den sie vom König erhalten hatten, bedeutete, die Stadt von aussen einzukreisen und in sie einzutreten. (Vielleicht brauchte es deshalb "Läufer", rasche Grenadiertruppen, und deshalb stehen sie hier an erster Stelle vor den *Schallischim*). Der Befehl, die Baalverehrer zu erschlagen, galt für sie hinsichtlich der flüchtigen, zu entkommen suchenden Gläubigen des heidnischen Gottes. Da das klar ist, brauchte die Ausführung dieses Befehlsteils nicht eigens mitgeteilt zu werden.

Abschnitt A in der *Vetus latina* ist ein Zusatz, der Abschnitt B bereits voraussetzt. Denn ohne Abschnitt B wäre die Erzählung der *Vetus latina*-Abschnitt A narrativ ein Torso. Die Haftbarmachung der Truppen hätte

keine Funktion im weiteren Erzählverlauf, ebensowenig der doppelte Befehl Jehus an die Läufer und Offiziere, die ja ohne Abschnitt B nach diesem Befehl von der Bildfläche völlig und endgültig verschwunden wären. Daher ist Abschnitt A sekundär als Ergänzung und Dublette entstanden, die Abschnitt B vervollständigen soll, vgl. oben VII,5.1.

Die antiochenische LXX erzählt zuerst, V. 23, wie sich Jehu versichert, dass nur Baalverehrer im Tempel sind, und darauf berichtet sie die Anordnung eines Hinterhaltes, V. 24, der 3000 Mann stark sein soll. Diese Zahl 3000 ist auch in der *Vetus latina* erhalten<sup>112</sup> und stellt somit die Lesart der ursprünglichen LXX dar. Der König macht die Truppe für jeden entkommenen Baalverehrer haftbar. Daran schliesst die antiochenische LXX die Opferfeier der Baaldiener an, V. 25 Anfang, nicht ohne in einer Notiz des Erzählers nochmals erwähnt zu haben, dass nur Baalverehrer, aber keine JHWH-Gläubigen im Tempel anwesend waren, V. 24 Ende. Die syntaktische Konstruktion ist die eines καὶ ἐγένετο-Satzgefüges, von dem zwei Umstände abhängen, siehe gleich unten die synoptische Darstellung. Der erste derselben ist mit ὡς eingeleitet: "als (ὡς) sie die Brandopfer beendeten"; der zweite, ein dreigliedriger Satz, ist mit καὶ daran angehängt: "und es war dort keiner von den Dienern des Herrn (i.e. JHWHs), wie Jehu gesagt hatte, sondern allein Diener Baals". Nach diesen beiden Umständen setzt dann der Hauptsatz ein, der Jehus Befehl an die Truppen enthält: "eintretend erschlagt sie!"<sup>113</sup> Dieses ganze Satzgefüge entspricht sehr wahrscheinlich einer hebräischen Vorlage.

Damit weist die antiochenische LXX eine Art von Dublette auf, weil sie zweimal berichtet, es seien keine JHWH-, sondern nur Baalgläubige im Baaltempel zum Opfer dagewesen, V. 23 (im Munde der Baalverehrer) und V. 25 Anfang (als Erzähler-Feststellung). Der Platz der ersten Versicherung (*vor* Anordnung eines Hinterhalts mit Behaftung der Truppen) entspricht dem MT, während sich die zweite (*nach* Anordnung des Hinterhalts und Haftbarmachung der Truppen) mit der *Vetus latina* deckt.

Es ist äusserst wahrscheinlich, dass die *Vetus latina* eine ältere LXX-Vorlage wiedergibt als die antiochenische LXX. Zwei Synopsen der Vergewisserung Jehus, es seien keine JHWH-, sondern nur Baalgläubige im Tempel präsent, werden das zeigen.

<sup>112</sup> Nicht im Palimpsestus Vindobonensis (L 115), sondern in den Randlesarten der spanischen Vulgatahandschriften, MORENO HERNANDEZ, *Glosas marginales* 1-2 Reyes, 133.

<sup>113</sup> Die καὶ ἐγένετο-Konstruktion entspricht einem hebräischen Modell eines mit וַיֵּיזְרֶה eingeleiteten Satzgefüges, BEYER, *Semitische Syntax*, 29-62.

## Erste Vergewisserung Jehus, V. 23

καὶ εἰσῆλθεν	et intravit
Ἰοῦ καὶ Ἰωναδὰβ υ. ᾿Ρ.	ieu rex et ionadab f. r.
εἰς τὸν οἶκον τοῦ Βάαλ	in templum bahal
καὶ εἶπεν Ἰοῦ	et dixit ieu
τοῖς δούλοις τοῦ Βάαλ	ad servos bahal
ἐρευνήσατε καὶ ἴδετε	scrutate et videte
εἰ ἔστι μεθ' ὑμῶν	ne sit vobiscum
τῶν δούλων Κυρίου	ex servis d(omin)i
καὶ ἐξαποστείλατε αὐτούς	et eicite omnes servos d(omin)i qui inventi fuerint in templum bahal
καὶ εἶπον οὐκ εἰσὶν ἀλλ' ἢ οἱ δοῦλοι τοῦ Βάαλ μονώτατοι	

In der Textgestalt der *Vetus latina* ist eben gerade vorausgesetzt, es seien JHWH-Verehrer im Baaltempel anwesend gewesen, in der antiochenischen LXX dagegen ist das Gegenteil involviert. Die Baaldiener selbst sprechen es ja da klar und unmissverständlich aus: nur Baalverehrer sind hier versammelt. Es ist schwer vorstellbar, ein Tradent, dem *ex hypothesi* die antiochenische Textform vorlag, hätte diese in jene der *Vetus latina* umgewandelt, während das Umgekehrte sehr wohl denkbar ist!

## Zweite Vergewisserung in der antiochenischen LXX, V. 25

N.B. In der *Vetus latina* schliesst sich dieser zweite Teil der Synopse unmittelbar an den oben gegebenen ersten Teil an, während in der antiochenischen LXX der ganze V. 24 zwischen den beiden Teilen liegt.

καὶ ἐγένετο	et factum est
	sicut locutus est ieu rex
ὥς συνετέλεσαν	
ποιοῦντες τὴν ὀλοκαύτωσιν	
καὶ οὐκ ἦν ἐκεῖ	et cum nemo fuisset ibi
τῶν δούλων Κυρίου	de servis d(omin)i
καθὼς ἐλάλησεν Ἰοῦ	
ὅτι ἀλλ' ἢ οἱ δοῦλοι τοῦ Βάαλ μονώτατοι	nisi soli servi bahal
	et introierunt ut facerent sacrificia et holocau(s)ta
καὶ εἶπεν Ἰοῦ τοῖς παρατρέχουσιν καὶ τριστάταις	et dixit rex precursoribus et tria- ri(i)s
εἰσελθόντες πατάξατε αὐτούς	intrate et percutite eos

Das καὶ ἐγένετο-Satzgefüge in der antiochenischen LXX wurde oben analysiert. Der Satzbau und die Satzfolge in der *Vetus latina* ist dagegen ganz anders! *et factum est* entspricht am wahrscheinlichsten καὶ ἐγένετο, וַיִּהְיֶה, "und es geschah, wie König Jehu befohlen hatte". Er hatte befohlen, dass die JHWH-Gläubigen aus der Opferfestversammlung für Baal aus dessen Tempel weggewiesen werden müssten. Diese anstössige Annahme, noch keine Generation nach dem Propheten Elia und dem Opfer auf dem Karmel seien schon wieder Israeliten unter den Baalgläubigen an einem Baalopfer beteiligt gewesen, kommt in der antiochenischen LXX nicht vor (noch weniger übrigens im MT). Daher brauchte dort der königliche Befehl: "schickt sie fort" gar nicht ausgeführt zu werden. Die Befehlsausführung fiel dahin. (Im MT fällt auch der Befehl weg.) Die viel anstössigere Form der *Vetus latina*, die impliziert, dass JHWH-Verehrer fortgewiesen werden mussten, sodass erst danach *lediglich nur noch* Baal-Anhänger anwesend waren, wurde durch eine für die JHWH-Verehrung in Israel günstigere Form ersetzt. Das ist jedenfalls höchstwahrscheinlich, viel wahrscheinlicher als die umgekehrte Annahme.

Eine weitere Verdoppelung in der antiochenischen LXX weist ebenfalls in die gleiche Richtung. Nach der Anordnung eines Hinterhalts durch König Jehu, V. 24, bietet die antiochenische LXX im Vergleich mit dem MT folgenden Textüberschuss: καὶ εἰσῆλθον εἰς τὸν οἶκον τοῦ προσοχθίσματος τοῦ ποιῆσαι τὰ θύματα καὶ τὰ ὀλοκαυτώματα, worauf dann das soeben schon erwähnte Satzgefüge mit καὶ ἐγένετο sich anschliesst. Dieser Satz findet sich in der *Vetus latina* an einer andern logischen Stelle, unmittelbar vor dem Befehl des Königs an die Läufer und Offiziere (siehe oben Synopse 2). Nur wo sie eintraten, steht in der *Vetus latina* nicht. Es war selbstverständlich der Baaltempel, wie es sich im Kontext von selbst versteht. Dieser Tempel heisst in der ganzen Erzählung, V. 18-28, immer nur οἶκος τοῦ Βάαλ, *domus* oder *temp(u)lum bahal*. Die abschätzige Bezeichnung "Haus des Gräuels" (προσοχθίσματος) fällt daher aus dem Rahmen der Erzählung. Die Verdoppelung: "sie traten zum Opfern ein", V. 24 Ende, "und es geschah, als sie mit dem Opfern fertig waren", V. 25, wirkt — wie die andere Verdoppelung (Jehus Vergewisserung, dass kein JHWH-Gläubiger im Baaltempel anwesend ist) — als umständlich, zumal in einer stilistisch so knappen, gerafften Erzählung wie dieser.

Alles in allem bewährt sich die Form der *Vetus latina* (in Abschnitt B) im Vergleich mit der antiochenischen LXX als die ältere Textgestalt der Erzählung vom Untergang des Baaltempels unter Jehu. Es erwies sich als wahrscheinlich, dass die antiochenische LXX eine Überarbeitung dieser ältesten Textform darstellt, deren Zweck zweifach war: erstens den An-

stoss zu beseitigen, dass noch keine ganze Generation nach Elia schon wieder JHWH-Gläubige an Baalopfern teilnahmen, und zweitens, den scheinbaren Widerspruch aufzulösen, dass Jehu in V. 25 Soldaten einen Befehl erteilte, den diese in der ältesten Erzählform (jener der *Vetus latina*) nicht ausführten, sondern den der König Jehu selbst vollzog, das Massaker an den Baalverehrn.

Hinsichtlich der Zerstörung des Baaltempels setzt die antiochenische LXX beide "Dubletten", die in der *Vetus latina* bezeugt sind (oben VII,5.1) voraus, auch wenn sie die "Bronze" in Abschnit B nicht erwähnt. Folgende Synopse kann es zeigen:

#### Zerstörung des Baaltempels

Antiochenische LXX	Vetus latina
	Abschnitt B
καὶ ἐπορεύθησαν	et abierunt in civitatem praecursores et triari
ἕως τοῦ ναοῦ Βάαλ	at domum bahal
καὶ ἐξήνεγκαν	et protulerunt
τὴν στολὴν τοῦ Βάαλ	vestem bahal
καὶ ἐνέπρηνσαν αὐτήν	et succenderunt eam
καὶ κατέσπασαν	et detraxerunt
πάσας τὰς στήλας τοῦ Βάαλ	ti(t)ulos bahal
	et aes
καὶ καθεῖλον τὸν οἶκον αὐτοῦ	et domum eius everterunt
	et proicierunt eam in sterculino
	et eradicavit ieu bahal de Israel
	Abschnitt A
	et evertit templulum bahal
καὶ ἔλαβεν Ἰοῦ	et accepit
τὴν στήλην τοῦ Βάαλ	idolu(m) bahal
καὶ συνέτριψεν αὐτήν	et contrivit eum
καὶ ἔρριψεν αὐτήν	et proiecit eum
ἐξ ἀριστερῶν τοῦ Βααλεῖμ	at sinistram templi
καὶ τὸν οἶκον τοῦ Βάαλ ἔθετο εἰς κοπρῶνα	et templum bahal posuit in sterculino
ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης	
καὶ ἠφάνισεν Ἰοῦ	et eradicavit
τὸν Βάαλ καὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ	templum bahal
ἐξ Ἰσραὴλ	de Israel

Der Vergleich zeigt klar, dass in der antiochenischen LXX der *Vetus latina*-Abschnitt B vor Abschnitt A steht. (Es gibt geringfügige Differenzen in Einzelheiten, die noch erörtert werden sollen.) Aus alledem folgt, dass beide Abschnitte, der ursprüngliche Abschnitt B und der sekundäre Abschnitt A, zur ursprünglichen LXX gehören. Die Form jedoch der *Vetus latina* scheint die ältere zu sein. In der Tat, in der antiochenischen LXX sind die beiden "Dublekken" nicht mehr in ihrer je autonomen und daher vollständigen Form mit Anfangssatz: et percussit eos qui colebant (in Abschnitt B: serviebant) bahal gladio, und mit Schlusssatz: et eradicavit tempulum bahal de Israel (Abschnitt A), et eradicavit ieu bahal de israel (Abschnitt B) erhalten geblieben. Der Schlusssatz von Abschnitt A offenbart übrigens deutlich die Absicht der ergänzenden Dublette: Jehus Verdienst an der Zerstörung des Tempels Baals soll hervorgehoben werden.

Diese kleine Doppelüberlieferung hat als Parallele oder Analogie in der alten LXX die Doppelüberlieferung von Jerobeam und Roboam in 1 Kön 11-12, die dort in einer wohl ursprünglicheren Form, 3 Regn 12:24a-z, neben der protomassoretischen Gestalt erhalten geblieben ist.

Es ist in der Tat unwahrscheinlich, dass Tradenten eine fortlaufende, recht einleuchtende Erzählung wie die der antiochenischen LXX sekundär in eine solche mit zwei unverbundenen Dubletten mit annähernd gleichem Anfangs- und Schlusssatz zerlegt hätten. Das Umgekehrte leuchtet dagegen unmittelbar ein: zwei solche unverbundenen Doppelgeschichten werden von einem Erzähler leicht zur fortlaufenden Geschichte verwoben. Dafür gibt es ja Beispiele im AT wie eben die Kombination von 1 Kön 12:24a-z mit 1 Kön 11-12 in Handschrift B der LXX.

### 5.5 Welchen Tempel lässt König Jehu nach dem MT zerstören? 2 Kön 10:25-27

Dem MT zufolge vergewisserte sich König Jehu zuerst der ausschliesslichen Anwesenheit von Baalanhängern im Tempel von Samaria, V. 23, bevor er den 80 Mann<sup>114</sup> starken Hinterhalt organisierte und die Soldaten für jeden entkommenden Baalverehrer haftbar machte, V. 24. Die Abfolge der beiden Vorbereitungen ist die umgekehrte von jener in der *Vetus latina*, wie wir sahen (oben VII,5.4). Sie entspricht jedoch der Abfolge der antiochenischen LXX.

Die Vergewisserung Jehus besteht im MT, V. 23, aus seinem blossen Befehl an die Baalanhänger, dafür zu sorgen, dass keine JHWH-Gläubigen mit ihnen zusammen im Tempel sind. Die Aufforderung: "schickt sie weg" (antiochenische LXX) oder "schickt jene (JHWH-Verehrer), die sich im Baaltempel finden, weg" (*Vetus latina*) hat im MT

<sup>114</sup> Flavius Josephus, *Ant.* IX, 137, bietet die gleiche Zahl 80 wie der MT.



keine Entsprechung. Ein solcher Befehl: "schickt sie fort!" impliziert die reale Möglichkeit, ja die Erwartung, dass es unter den Baalverehrn auch JHWH-Gläubige gibt. Der MT legt keine solche Erwartung nahe.

Wie die antiochenische LXX, so erzählt auch der MT erst danach, wie Jehu einen 80 Mann starken Hinterhalt aus Läufern und Offizieren vorbereitet, die er für eventuell entkommende Baalanhänger haftbar macht, V. 24. (Die *Vetus latina* hatte die beiden Vorbereitungen von V. 23 und V. 24 in der umgekehrten Reihenfolge berichtet.)

Der Grund für die Abfolge der beiden vorbereitenden Massnahmen im MT (und in der antiochenischen LXX) leuchtet ein: diese Truppen werden nach dem MT beauftragt, die Baalanhänger zu massakrieren, und sie haften dafür, dass keiner entkommt. Der Vorgang, durch nichts unterbrochen, rollt in drei Szenen ab: die Truppen werden vor dem Baaltempel geheim aufgestellt, V. 24; sie erhalten den Befehl zum Massaker, V. 25; sie führen es aus, V. 25.

Der Befehl des Königs an die Truppen ist doppelt, V. 25: "kommt, erschlagt" (Asyndese). "Kommt" bedeutet: von aussen in den Tempel hinein, um dort die Baalverehrer niederzumachen. Die Ausführung entspricht indessen nicht ganz dem Befehl, weil der Erzähler nicht ausdrücklich feststellt: sie kamen, oder sie betraten den Tempel Baals, voll von dessen Verehrern.

Dafür fügt der Erzähler aber eine Bewegung der Truppen *nach* dem Massaker hinzu: "und sie (nämlich die Truppen) gingen bis zur Stadt des Hauses Baals". Offenbar verliessen sie den Tempel, wo sie gewütet hatten, um "zur Stadt" des Baaltempels weiterzuziehen. Dort demolierten sie den Tempel, wie V. 26-27 berichten. Bei genauem Lesen kann man nicht umhin, sich die Frage zu stellen: ging die Truppe von einem Tempel Baals zu einem andern Tempel Baals? Denn die V. 26-27 schildern die Zerstörung eines Baaltempels, bis zu dem sie aber *nach* dem Massaker, das ja schon im Baaltempel in Samarien vollstreckt worden war, *zuerst hingehen mussten*, und der in "der Stadt des Hauses Baals" lag. Alles deutet darauf hin, dass das Massaker der Baalverehrer, V. 26, im Baaltempel von Samarien, aber die Zerstörung, V. 26-27, in einem andern Baaltempel geschah, der "in der Stadt des Baaltempels" stand.

Der zerstörte Tempel ist überdies klar als synkretistischer Tempel gekennzeichnet. In der Tat sind die ersten Kultobjekte, die aus dem Haus Baals herausgeholt werden (und vielleicht in die Stadt des Hauses Baals, auf einen ihrer Plätze gebracht werden), die Mazzeben des Hauses Baals (im Plural!). Es sind nicht die Mazzeben Baals, sondern jene *des Baaltempels*. Da gerade danach, V. 27, die Mazzebe Baals (im Singular!) er-

wähnt werden wird, fällt die Genetivbestimmung "die Mazzeben *des Baaltempels*" in V. 26 umso stärker auf.

Zusammengefasst lässt sich festhalten, dass der MT in unscharfen Konturen, aber doch unmissverständlich eine Bewegung der Truppen nahelegt, die vom Baaltempel von Samarien ausgeht und *bis zu* einer "Stadt des Baaltempels" führt, wo sie einen Tempel mit einer *Baalstele* und vielen andern Stelen, die nicht als Baalstelen vorgestellt sind, dem Erdboden gleichmachen.

Der MT unterscheidet sich abschliessend von den Erzählungen der antiochenischen LXX und der *Vetus latina* dadurch, dass Jehu weder einen aktiven Anteil am Töten (*Vetus latina*) noch am Niederreißen (antiochenische LXX) nimmt. Er hat angeordnet; die ganze Ausführung liegt bei seinen Truppen.

### 5.6 Genealogie der Differenzen

Es wurde oben klar (VII,5.4), dass die *Vetus latina*-Fassung ursprünglicher ist als die der antiochenischen LXX. Sie ist ebenfalls ursprünglicher als die Textgestalt des MT. Hier die Gründe, die zu dieser Folgerung führen.

Erstens ist die Andeutung eines zweiten Baaltempels in einer "Stadt des Hauses Baals" in V. 25 Ende – V. 27 mit grosser Wahrscheinlichkeit sekundär. Denn die Erzählung beschäftigt sich mit der Ausrottung des Baalkultes in der Stadt Samaria. Alle Baalverehrer in Israel kommen im Tempel ihres Gottes in Samaria zusammen, V. 19-21, wo sie den Tod finden werden. Der lokale Horizont ist die Stadt Samaria. Von einem zweiten Baalheiligtum ist in der Erzählung vor V. 26-27 keine Spur zu finden. Die Geschichte lebt ja auch von dem Paar: *alle* Baalverehrer in dem *einen* Tempel Baals. Ferner weiss der Leser im MT nicht, was mit dem Haus Baals in Samaria geschah, weil nach dem Bericht der Niedermetzlung der Baalanhänger, V. 25, die Bewegung von da weg bis zu der Stadt des Hauses Baals und zum Schicksal dieses Tempels fortführt, V. 25 Ende – V. 27. Was in V. 18-25 aufgebaut worden ist, bricht in dieser Bewegung abrupt ab, und was folgt, V. 25 Ende – V. 27, ist in dem, was voranging, V. 18-25, durch nichts vorbereitet worden. Eine solche Gestalt der Erzählung kann nicht ursprünglich sein.

Zweitens liefert der MT (wie die antiochenische LXX) zum Befehl Jehus: "kommt, erschlagt", V. 25, die Ausführung: "und sie erschlugen sie", wobei das Kommen im Bericht der Ausführung wegfällt. Leser ergänzen es ohne Zögern von V. 24 her, wo es hiess: "er (Jehu) legte für sich (eine Truppe von) 80 Mann *draussen* hin". "Draussen" meint "vor dem Haus Baals", was V. 23 eindeutig klarstellt, weil er dort in das Haus Baals "hin-

eingegangen" war (וּבָא). Daraus scheint zu folgen, dass das Verb בּוֹא in V. 25 "kommt" dieselbe Bedeutung hat wie in V. 23, nämlich "hineingehen". Logisch ist das ja gefordert, weil die Truppe die *im Tempel* versammelte Baalgemeinde erschlug, nachdem sie *draussen* gewartet hatte.

Demgegenüber ist die Erzählung der hebräischen Vorlage, die in der *Vetus latina* vorausgesetzt und bewahrt ist, schwieriger, aber plausibel. Die Truppe wartete ihr zufolge nicht vor dem Tempel, sondern vor der Stadt. Sie hatte nicht die Aufgabe, die Baalverehrer zu töten, sondern die Flüchtigen abzufangen, siehe oben VII.5.1 und 4. Das Massaker verübte Jehu selbst. Das stimmt gut zu den Wendungen in V. 19 "aber Jehu wandte eine List an, um die Diener Baals auszurotten" und besonders in V. 24 "... einen der Männer, die *ich* (nämlich Jehu) *euch in die Hände* liefere..." Die Ausführung des Befehls von König Jehu in V. 25 erfolgte erst, nachdem Jehu die Baalverehrer erschlagen hatte: et percussit (nämlich Jehu) eos qui serviebant bahal gladio (= Abschnitt B)<sup>115</sup>: et abierunt in civitatem praecursores et triari (i.e. triarii) at (i.e. ad) domum bahal. D.h. die Truppen "kamen" in die Stadt (Jehu hatte befohlen: "kommt") und gingen dort in den Baaltempel, um ihn niederzureissen. Die Stadt ist Samarien, vor welcher sie gelegen hatten, um die Flüchtlinge abzuwarten, die sich vor Jehu hatten retten können.

Der Erzähler berichtet nicht, wie die Truppen den zweiten Befehl Jehus ausführten: "kommt und erschlagt", intrate et percutite eos nemo salvetur ex eis, V. 25. Warum? Dies ist im knapp erzählten Vorgang implizit mitgesagt: sie lagen vor der Stadt, als das Massaker im Baaltempel geschah, sie brachen hervor und drangen in die Stadt ein. Es ist nach der Vorbereitung des Hinterhaltes mit der Haftbarmachung der Soldaten, dass niemand entkommt, klar, wozu sie eindringen: sie zogen den eventuellen Flüchtigen entgegen, um sie zu töten.

Zusammengefasst scheint es zuerst, als ob in der *Vetus latina* der Befehl Jehus in V. 25: intrate et percutite eos nemo salvetur ex eis, mit der Folge: et percussit eos etc. (nämlich Jehu) in Widerspruch stände. Der Erzähler, der im MT spricht, hat diesen vermeintlichen Widerspruch aufgelöst, indem er die Truppen das Massaker vollbringen lässt. Aber dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Die Erzählung der *Vetus latina* ergibt einen guten Sinn, und sie erklärt, warum König Jehu befiehlt: "kommt", nämlich: kommt in die Stadt und in den Tempel Baals. Im MT sind die Soldaten ja schon in der Stadt und im Tempel, sodass sie nur noch in eine andere Stadt und einen andern Tempel gehen können, die denn auch wie *dei ex machina* plötzlich auf der Bühne bereitstehen.

<sup>115</sup> In Abschnitt A lautet der Satz: et percussit eos qui colebant bahal gladio.

Es lässt sich demgegenüber nicht argumentieren, die in der *Vetus latina* erhaltene Textform hätte gerade diese Schwierigkeit beseitigen wollen. Ein solches Bestreben nach grösserer erzählerischer Kohärenz hätte einen Redaktor nicht dazu geführt, die enge Entsprechung zwischen Befehl und Ausführung: "kommt, erschlagt", "und sie erschlugen" in V. 25 aufzulösen, wodurch eine sehr schwierige Textform geschaffen wird, auch wenn diese sich dann bei sorgfältigem Lesen als einleuchtend entpuppt.

Drittens: die Zahl der Truppen! Die 3000 der *Vetus latina* setzen zahlreiche Baalverehrer voraus. Denn es braucht ein grosses Truppenaufgebot, um aller habhaft zu werden. Umgekehrt genügt ein kleines Aufgebot von 80 Mann im MT, um diese Aufgabe zu lösen. Es ist wahrscheinlich und einleuchtend, dass eine Redaktion dahin tendierte, die Baalreligion als das Bekenntnis einer kleinen Zahl von Menschen in Israel darzustellen anstatt eine gewaltige Menge von Baalanhängern nahezulegen. Das Umgekehrte würde ja zuungunsten der JHWH-Verehrung in Israel sprechen.

Aus alledem ergibt sich folgende Genealogie der Textgestalten. Die älteste Form ist in der *Vetus latina* mit Abschnitt B, aber ohne Abschnitt A bewahrt. Sie beruht auf einer hebräischen Basis, weil nichts in ihrem Text unhebräisch ist, was nicht als Übersetzung eines hebräischen Originals erklärt werden könnte. Daran wurde die Dublette oder Parallelerzählung von Abschnitt A angefügt, vgl. oben VII.5.1.

Der MT bildet eine Umgestaltung dieser Erzählung. Die Umarbeitung geschah auf der Ebene der hebräischen Vorlage der Textform der *Vetus latina*. Zuerst wurde der Befehl Jehus und seine Ausführung in V. 25 parallelisiert. Jehu legt nicht mehr selbst Hand an, weder beim Massaker noch bei der Tempelzerstörung. Die Truppen führten alles aus. Der niedergerissene Tempel ist nicht der Baaltempel in Samaria, sondern ein Baaltempel in "der Stadt des Baaltempels". Was ist damit gemeint? Es ist vermutlich ein synkretistisches Heiligtum, da darin neben der "Mazzebe Baals" im Singular ebenfalls "Mazzeben des Hauses Baals" im Plural aufgerichtet waren, V. 27 und 26, also wohl Mazzeben anderer Gottheiten. Dieses geheimnisvolle Haus, irgendwo bei Samarien gelegen, lässt die Leser und Leserinnen an das Vielgötterheiligtum von 2 Kön 17:29,32 denken, vgl. oben III,3.

Die antiochenische LXX fusst auf einer Textform, wie die *Vetus latina* sie bewahrt, aber sie steht in gewissen Punkten näher beim MT als bei der *Vetus latina*, so in der Übereinstimmung von Befehl und Ausführung in V.25: εἰσελθόντες πατάξατε αὐτούς, καὶ ἐπάταξαν αὐτούς, und in der Abfolge der vorbereitenden Massnahmen Jehus: zuerst die Vergewisserung, dass nur Baaldiener anwesend sind, dann der Hinterhalt. Da alle Formulierungen der antiochenischen LXX als Übersetzungen aus dem

Hebräischen erklärt werden können, ist auch bei ihr eine hebräische Textbasis anzunehmen, auf der die Redaktion stattgefunden hat.

Zusammengefasst: am Anfang steht die Textgestalt der *Vetus latina* mit Abschnitt B, dann die praemassoretische oder protomassoretische Textform, die im MT auf hebräisch erhalten ist, und schliesslich folgt die antiochenische LXX, die nach der Entstehung der Textform des MT versucht hat, die in der *Vetus latina* bewahrte alte LXX-Gestalt dem MT anzugleichen.

## 6. Der Platz des Kapitels über König Achas in der ursprünglichen LXX im Lichte der *Vetus latina*

Im MT steht der Bericht über König Achas in 2 Kön 16 unmittelbar vor der Erzählung vom Untergang des Königreiches von Samaria, 2 Kön 17. Der Untergang ereignete sich im 9. Jahr König Hoseas von Israel, 2 Kön 17:6, während in Jerusalem König Hiskija bereits seit sechs Jahren regierte. Denn Hiskija war seinem Vater auf dem Thron Judas im 3. Jahr Hoseas von Israel gefolgt, 2 Kön 18:1. Diese chronologischen Daten finden sich sowohl im MT als auch in der antiochenischen LXX.<sup>116</sup>

Nach der *Vetus latina* steht der Bericht über Achas' Regierung indessen nicht an der gleichen Stelle, an der ihn der MT platziert, denn Handschrift L 115, fol 32 recto, geht unmittelbar von 2 Kön 15:38 zu 2 Kön 17:1 über. Hier die beiden Verse in ihrem Wortlaut und in ihrer Abfolge in L 115: et dormiuit ionathan (für iotam) et sepultus est in civitatem (sic) david cum patribus suis et regnavit achas filius eius pro eo et osee filius dala (sic) regnavit annis VIII. in samariam (sic). In 2 Kön 17:1 fehlt in der *Vetus latina* der Synchronismus mit Achas, König von Juda: "im 12. Jahr Achas', des Königs von Juda". (Er findet sich in der antiochenischen LXX.<sup>117</sup>)

Wo stand das Kapitel über Achas in der ältesten LXX, hier repräsentiert durch die *Vetus latina*-Hs L 115? Es ist kaum ein anderer Platz denkbar als *hinter* 2 Kön 17. In der Tat bringen sowohl der MT als auch die *Vetus latina*, L 115, fol 32 recto, die Regierungsnotiz über König Jotam von Juda, den Vater Achas', unmittelbar vor der Erwähnung der Thronbesteigung Achas', 2 Kön 15:32-38. *Vor dem Vater* ist es nicht wohl denkbar,

<sup>116</sup> Das Datum von 2 Kön 17:6 (9. Jahr Hoseas von Israel) steht ebenfalls in der *Vetus latina*, Hs L 115. Das Datum in 2 Kön 18:1 lautet nach der antiochenischen Handschrift 127 = c<sub>2</sub> (Moskau, Synodaltbibliothek, 9. od. 10. J.) "4. Jahr". So auch bei Flavius Josephus, Ant. IX, 260.

<sup>117</sup> Der Synchronismus ist in der antiochenischen Hs 127 = c<sub>2</sub>: im 14. Jahr, nach der antiochen. Hs 82 = o (Coislin gr. 3): im 10. Jahr.

dass der Berichterstatter in Vorwegnahme die Regierung des Sohnes behandelt hätte. Dann aber bleibt nur der Platz *nach* Kapitel 17, da ja die *Vetus latina* eben gerade den Platz nach 2 Kön 15 dafür nicht benützt, im Gegensatz zum MT (und der ihm hier folgenden antiochenischen LXX), der das Kapitel über König Achas von Juda an dieser Stelle einfügt.

Folgt jedoch das Kapitel über Achas dem Untergang des Königreichs Samarien, 2 Kön 17, dann schaut König Achas von Juda als zeitgenössischer Zeuge auf dem judäischen Thron diesem Untergang zu, nicht Hiskija. Die *Vetus latina* nach L 115 legt das in ihrer oben zitierten Formulierung nahe. Wahrscheinlich stand daher das heutige Kapitel 2 Kön 16 in der ursprünglichen LXX nach 2 Kön 17.

Die Umstellung der beiden Kapitel in der Neuausgabe des MT würde sich gut erklären. Das Königreich Israel ging ja wegen seiner bösen Könige unter, von denen der letzte, Hosea, nach dem MT nicht einmal der schlimmste war, 2 Kön 17:2, siehe oben VI,1.1. Das Königreich Juda dagegen blieb unversehrt bestehen, obwohl gerade König Achas einer seiner schlimmsten Herrscher war, der nach der expliziten Aussage von 2 Kön 16:2-4 den Königen Israels nacheiferte. So erhebt sich unwillkürlich die Frage: warum traf das Strafgericht Israel, aber nicht Juda? Wenn dagegen nach dem MT das Königreich Israel im 6. Jahr Hiskijas von Juda unterging, versteht die Leserschaft den Grund dieses verschiedenen Schicksals. Das Königreich Juda war längst unterwegs auf dem Pfad der religiösen Reform unter seinem frommen König Hiskija, während Hosea in Israel an keine Umkehr dachte.

Die Chronologie Achas' im MT ist nicht ganz kohärent. Vielleicht weist dies auf redaktionelle Adaptierungen hin, die im Zusammenhang mit der hier hypothetisch angenommenen Kapitelumstellung stehen. In der Tat regierte Pekach von Israel 20 Jahre, 2 Kön 15:27,<sup>118</sup> und sein Nachfolger und Mörder Hosea herrschte 9 Jahre, 2 Kön 17:1. Beider Könige Regierungszeit zusammengezählt umfasste somit 29 Jahre. Hiskija, König von Juda bestieg den Thron in Jerusalem im 3. Jahr Hoseas, 2 Kön 18:1, während die Regierungszeit seiner beiden Vorgänger 32 Jahre dauerte, nämlich jene Jotams 16 Jahre, 2 Kön 15:33 par 2 Chr 27:1, und jene Achas' gleichfalls 16 Jahre, 2 Kön 16:2 par 2 Chr 28:1. (Diese Zahlen stehen ebenso in der antiochenischen LXX.) Nun bestieg Jotam, Achas' Vater, den Jerusalemer Thron im 2. Jahr Pekachs, 2 Kön 15:32. (Dieses Datum findet sich ebenso in der antiochenischen LXX.)

---

<sup>118</sup> Die antioch. Hs 127 = c<sub>2</sub> bietet 30 Jahre, während Flavius Josephus, Ant. IX, 234 ebenfalls 20 Jahre gibt.

Der Dauer der 32 Regierungsjahre Jotams und Achas' entsprechen nach dem oben zitierten Synchronismus 18 Jahre der Regierung Pekachs (20 Jahre, Regierungsanfang Jotams) und 3 Jahre Hoseas (Regierungsantritt Hiskijas), d.h. nur 21 Jahre. Der Synchronismus spielt offenkundig nicht.<sup>119</sup> Wenn Achas im 9. Jahr Hoseas, dem Jahr der Eroberung Samarias, 2 Kön 17:6, noch König von Juda gewesen wäre, ergäbe das folgenden Zahlen: sein Vater Jotam hätte vom 2. bis zum 18. Jahr Pekachs regiert (= 16 Jahre), Achas wäre im 18. Jahr (oder nach 2 Kön 16:1 im 17. Jahr) Pekachs König geworden, hätte bis zum Tod Pekachs zwei oder drei Jahre (von den 16 seiner Gesamtregierungszeit) geherrscht, ebenso während den 9 Jahren Hoseas, 2 Kön 17:1; *Vetus latina* L 115 4 Regn 17:1, womit er erst 11 oder 12 Jahre von seinen 16 Jahren Regierungsdauer absolviert gehabt hätte.

In der *Vetus latina* passen die Angaben der synchronen Datierungen der Könige Judas und Israels, soweit sie erhalten sind.

Ist nun diese Übereinstimmung nicht gerade das Indiz dafür, dass die *Vetus latina* die unmögliche Chronologie der MT-Fassung korrigiert hätte? Leider ist die *Vetus latina* für die Daten in 2 Kön 15:27; 16:1-2; 17:6; 18:1 nicht erhalten; nur 15:33 und 17:1 sind bei ihr in L 115 belegt, und zwar sind dort die Daten mit denen des MT identisch. Auch der Platz, den die *Vetus latina* dem Kapitel über Achas zuwies, ist nicht direkt bezeugt. Daher bleibt jede Argumentation mit den erhaltenen Fragmenten bruchstückhaft und hypothetisch. Immerhin würde die oben genannten theologischen Schwierigkeiten auftreten, wenn das Königreich Samarien unter einem mässig schlechten König mit dem Untergang bestraft worden wäre, während gleichzeitig das Reich Juda unter einem besonders schlimmen König, nämlich Achas, ungehindert weiterbestand.

Als Ergebnis bleibt eine starke Vermutung, das Kapitel über König Achas von Juda sei im hebräischen Modell der ursprünglichen LXX auf 2 Kön 17 gefolgt, und es sei die im MT bewahrte Neuausgabe, die diese beiden Kapitel umgestellt habe. Die Hs L 115 der *Vetus latina* könnte

<sup>119</sup> Hier wird die Absicht der antiochenischen Hs 127 = c<sub>2</sub> verständlich. Indem sie Pekach von Israel 30 Regierungsjahre zuschreibt, 2 Kön 15:27, erhält sie den folgenden Synchronismus: im 2. Jahr Pekachs von Israel wird Jotam König von Juda, 2 Kön 15:32, Jotam regiert 16 Jahre, 2 Kön 15:33, ebenso herrscht Achas von Juda 16 Jahre, 2 Kön 16:2; die beiden Könige von Juda regieren zusammen 32 Jahre. Rechnet man die zwei Jahre ab, die der (nach 127 = c<sub>2</sub>) 30 Jahre lang regierende Pekach von Israel schon auf dem Thron sass, als Jotam König wurde, überlebte Achas seinen Kollegen Pekach von Israel um 4 Jahre. Achas' Sohn Hiskija bestieg somit den Thron in Jerusalem im 4. Jahr des Nachfolgers von Pekach (i.e. König Hosea): das ist die Angabe von 127 = c<sub>2</sub> zu 2 Kön 18:1, wie auch jene von Flavius Josephus, Ant. IX, 260. Es ist wahrscheinlich, dass diese Lesarten sekundäre Versuche sind, den Synchronismus in Einklang zu bringen.

sich im Lichte dieser Hypothese gut erklären. Der Grund für die Umstellung wäre in diesem Fall theologisch: weil König Hiskija im Gegensatz zu den Königen von Israel Juda auf den Weg der Umkehr führte, ist Juda verschont worden. Das Königreich Israel war während dem religiösen Umschwung, der in Juda begann, unerschütterlich auf dem Weg der Gottlosigkeit weitergeschritten. Das erklärt das verschiedene Schicksal der beiden Ländern.



## VIII

### ERGEBNISSE

#### 1. Vorgehen: ausgewählte Vergleiche zwischen dem MT und der ältesten LXX

Dieser Untersuchung liegt kein vollständiger Vergleich zwischen dem MT und sämtlichen alten Übersetzungen der LXX, des Targums, der Peschitta und der Vulgata zugrunde. Sie beschränkt sich auf den Vergleich mit der ältesten Form der LXX, unter Absehung der andern alten Textzeugen. Die älteste LXX der Königsbücher wurde im 2. Jh. v.Chr. übersetzt, während die hexaplarischen Übersetzer, Theodotion, Aquila, Symmachus, sowie der Targum Jonathan, die Peschitta und die Vulgata aus der Zeit zwischen dem 1. und 4. nachchristlichen Jahrhundert stammen. Die LXX ist damit ein um mindestens zwei- bis dreihundert Jahre älterer Textzeuge als die andern alten Übersetzungen. Dazu kommt als weiterer Unterschied zwischen der ursprünglichen LXX einerseits und den andern alten Versionen der Königsbücher andererseits die Nähe dieser letzteren zum MT, während sich die LXX demgegenüber nicht selten vom MT entfernt. Die LXX tritt daher in die Position einer textlichen Aussenseiterin im Verhältnis zur Zeugenfamilie MT, hexaplarische Übersetzer, Targum, Peschitta, Vulgata, die meistens miteinander übereinstimmen, wo sich MT und LXX in zwei Textformen gabeln.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Vorläufer des MT und der hebräischen Vorlage der ältesten im 2. Jh. v.Chr. geschaffenen LXX hat daher ein Eigenrecht und unterscheidet sich spezifisch von der Frage des Verhältnisses zwischen dem MT und den in den ersten vier nachchristlichen Jahrhunderten entstandenen alten Übersetzungen der hebräischen Bibel.

Weiter beruht die hier vorgelegte Studie auf einer Auswahl von Stellen aus den Königsbüchern unter Verzicht auf einen vollständigen Durchgang durch sämtliche Differenzen zwischen dem MT und der ursprünglichen LXX. Dieses Auswahlverfahren rechtfertigt sich dadurch, dass die alte LXX und der MT in ihrem Text auf weite Strecken übereinstimmen. In der Substanz ist es derselbe Text. Die Differenzen sind unter quantitativer Hinsicht nicht sehr gross. Aber sie sind oft wie Weichen, die den Einzelerzählungen und der Gesamtdarstellung der Königsbücher in den

beiden Textgestalten eine je andere narrative Richtung geben. Dies ist bei manchen Differenzen deutlicher sichtbar als bei andern. Daher würde die Behandlung sämtlicher Unterschiede wohl kaum viel mehr bringen, als es die Auswahl der charakteristischsten Differenzen vermag.

Wie in der Einführung gesagt greift diese Untersuchung methodisch auf die älteste Textgestalt der LXX zurück, d.h. auf jene, die von Angleichungen an den protomassoretischen Text am unberührtesten geblieben ist.<sup>120</sup> Die älteste LXX der Königsbücher ist meistens im Vaticanus (3 Regn 2-21=1 Kön 2-21) und in den antiochenischen oder — wie früher meistens gesagt wurde — lukianischen Handschriften (3 Regn 22 – 4 Regn 25) erhalten geblieben. Doch sind insbesondere die lukianischen Zeugen nicht einfach mit der ältesten LXX gleichzusetzen. Dies erweist sich namentlich am Vergleich mit den *Vetus latina* Fragmenten des *Vindobonensis* L 115 und anderer Zeugen, die stellenweise eine ursprünglichere Textgestalt der LXX bezeugen. Diese Zeugen der ursprünglichsten Form der LXX sind leider nur sehr bruchstückhaft erhalten und überdies in lateinischer Sprache. Daher ist die älteste Textform der LXX heute überhaupt nicht mehr überall bezeugt.

Welche Zeugen als die ältesten zu betrachten sind, ergab sich aus dieser Studie selbst, die *ex hypothesi* solche LXX-Lesarten als die ursprünglichsten betrachtete, die sich am meisten vom MT unterscheiden, ohne sich dabei in dieser ihrer spezifischen Textgestalt als Korruptionen oder redaktionelle Veränderungen desselben erklären zu lassen. Es erwies sich bei Anwendung dieses Kriteriums, dass die erwähnten Textzeugen der ursprünglichen oder — nach dem hier ebenfalls gebrauchten Ausdruck — alten LXX am nächsten kommen. Der Nachweis dafür wurde in dieser Studie an jeder einzelnen Stelle explizit oder implizit geführt.

Die Unterschiede zwischen dem MT und der LXX wurden für diese Untersuchung nach zwei Gesichtspunkten ausgewählt. Das Gefälle von der einen zur andern Textform sollte besonders eindeutig bestimmbar sein, sodass für ein umgekehrtes Abhängigkeitsverhältnis nur eine möglichst kleine Wahrscheinlichkeit übrig bliebe, und zweitens sollten die zum Vergleich ausgewählten Stellen Tendenzen und Eigenart des MT und der LXX besonders klar beleuchten.

Ein Auswahl- und Sondierungsverfahren ist hier wie in der Archäologie nicht ohne Risiko, weil Sondierungsgrabungen, wenn die Gräber Pech haben, u.U. nur einen Meter weit von der entscheidenden archäologischen Spur liegen und so das entscheidende Ergebnis verfehlen können. Dieser Gefahr kann die hier veröffentlichte Untersuchung wegen der grossen Zahl an Vergleichen vielleicht entgehen, zumal da sie alle zum

<sup>120</sup> DE LAGARDE, *Proverbien*, 2.

selben Ergebnis führen. Die Beweiskraft ist freilich nicht überall gleich stark. Ein subjektives Moment bei der Einschätzung von Wahrscheinlichkeiten und bei der Beurteilung von narrativ und überhaupt von literarisch Möglichem oder Sinnvollem ist aus der philologischen Argumentation nicht herauszulösen. Die Plausibilität oder Überzeugungskraft der hier begründeten Argumentationen muss sich dann erweisen.

## **2. Ergebnis: die ursprüngliche LXX spiegelt in griechischer Sprache die älteste erreichbare Textform der Königsbücher wider**

### *2.1 Die ursprüngliche LXX entspricht der älteren Textgestalt der Königsbücher, der MT der jüngeren*

An fast allen untersuchten Stellen entspricht die Textgestalt der ursprünglichen LXX einem älteren hebräischen Text als jenem, der im MT greifbar ist. Der MT als Fortsetzung des prae- und protomassoretischen Textes stellt dementsprechend eine jüngere Textgestalt dar.

### *2.2 Der MT hat die in der ursprünglichen LXX erhaltene Textgestalt literarisch verändert*

Das Verhältnis zwischen dem MT und der LXX wird nicht nur durch textkritische Differenzen bestimmt (Verderbnisse der Schreiber, Assimilierungen, Glättungen, Modernisierungen, punktuelle Korrekturen, erleichternde Lesarten u. dgl.). Der narrative Stoff ist unbestreitbar derselbe: dieselben *dramatis personae*, dieselben berichteten Geschehnisse, die gleichen Orte und Zeiten. Es kann kein Zweifel obwalten, dass der MT und die LXX dasselbe literarische Werk enthalten, ersterer in der ursprünglichen Sprache, letzterer in griechischer Übersetzung. Aber der Unterschied zwischen beiden Textgestalten entspricht dem einer literarischen Bearbeitung oder Neuauflage. Der kleineren und grösseren Eingriffe sind zuviele und in zu einschneidender, modifizierender Form, als dass von einem literarisch identischen Text gesprochen werden könnte. Vor allem sind auch die vielen Textumstellungen oder Neuplatzierungen von Perikopen aus inhaltlichen Gründen zu erwähnen, die redaktionelle Arbeit implizieren. Zwischen der älteren Textgestalt der hebräischen Vorlage der LXX und der jüngeren des MT sind die verändernden literarischen Eingriffe überdies auf die Gesamtheit der beiden Königsbücher verteilt, sodass es eine durchgehende, nicht nur auf ein paar seltene Stellen beschränkte Bearbeitung ist.

### *2.3 Es gibt zwei Textgestalten in der ältesten Textgeschichte der Königsbücher*

Im Laufe der Untersuchung wurde es nie nötig, hinter den Formen des MT und der LXX noch eine weitere, dritte Textgestalt zu postulieren, von welcher die beiden andern abgehangen wären. Der Weg von der älteren Textform der hebräischen Vorlage der LXX zur jüngeren Gestalt, die im MT aufgehoben ist, erwies sich überall als direkt und gerade. Das Verhältnis zwischen den beiden Textformen ist das eines Ausgangs- und das eines Ankunfts-textes (von der hebräischen Vorlage der ursprünglichen LXX zum prae- und protomassoretischen Vorläufer des MT). Zwischen dem Ausgang und der Ankunft sind nirgends mehrere Stationen oder redaktionelle Zwischenstufen aufgetaucht, weil der MT besonders im Vergleich mit der Textform der LXX eher wie aus einem Guss erscheint, von jenen Spannungen abgesehen, die er mit der LXX teilt. Diese sind naturgemäss ursprünglicher als der MT. Im übrigen hat der MT manche dieser älteren narrativen Spannungen ausgemerzt, denn sie finden sich in der LXX in grösserer Zahl als im MT. Solche Spannungen in der ältesten erreichbaren Textgestalt, in jener der LXX, offenbaren ein literarisches Wachstum, das vor der ältesten Phase der Textgeschichte stattgefunden hat.

### *2.4 Folgen für die literarkritische Analyse der Königsbücher*

Die Priorität der in der LXX bewahrten älteren Textgestalt vor jener, die der MT enthält, impliziert als Konsequenz, dass die Untersuchung der literarischen Entwicklung der Königsbücher von ihrer ältesten, in einem vorhandenen Text greifbaren Form ausgehen muss. Das ist, trifft das hier vorgelegte Ergebnis zu, nicht der MT, sondern die LXX als Spiegel ihrer hebräischen Basis. Von ihr müssen redaktionsgeschichtliche Studien ihren Ausgang nehmen.

### *2.5 Natur und relative Datierung des prae- und protomassoretischen Textes der Königsbücher*

Die beschriebene Textgeschichte der Königsbücher, derzufolge die hebräische Basis der ursprünglichen LXX-Übersetzung eine ältere Textgestalt darstellt als die im MT aufgehobene prae- und protomassoretische Textform, erlaubt eine Bestimmung der Natur des MT und seines Vorläufertextes. Dieser war keine von Anfang an neben der hebräischen Vorlage der LXX gleichzeitig herlaufende Textform, sondern eine als Bearbeitung aus der hebräischen Textform der Vorlage der LXX neu geschaffene, abgeleitete Textgestalt, die es vorher so nicht gab. Nicht zwei parallel laufende Textformen, die aus einer gemeinsamen Quelle ent-

sprangen und sich im Laufe der Überlieferungsgeschichte mehr und mehr voneinander unterschieden, sondern eine einzige alte Textgestalt, die dann an einem bestimmten Punkt literarisch umgearbeitet wurde und an die Stelle der alten, ursprünglichen Textgestalt treten und diese ersetzen sollte: das ist das Bild der ältesten Textgeschichte der Königsbücher.

Zuerst gab es demgemäss *keinen prae- oder protomassoretischen Text*, sondern nur den einen Text, den die älteste LXX als Vorlage impliziert. Dann schufen ermächtigte Herausgeber diesen Text um. Das war die Geburtsstunde des prae- und protomassoretischen Textes. Seitdem existierte er, vorher nicht. Erst von da an liefen zwei Textgestalten nebeneinander her. Zwei Textgestalten der Königsbücher sind in der Tat kein ursprüngliches Datum ihrer Textgeschichte, sondern eine später (wohl im 2. Jh. v.Chr., siehe unten) geschaffene Tatsache, als der praemassoretische oder protomassoretische Text durch die Initiative einer autorisierten literarischen Bearbeitung erzeugt wurde.

### 3. Tendenzen der im MT greifbaren Neubearbeitung der Königsbücher

#### 3.1 Theologische Notwendigkeiten

In manchen der hier untersuchten Stellen löst die Textform des MT Schatten auf, die in der Form der LXX auf Gott fallen könnten. Auf König Achabs Reue hin versprach JHWH, die Strafe nicht über ihn persönlich, sondern über sein Haus, und zwar erst in den Tagen seines Sohnes zu verhängen, 1 Kön 21:29 = 3 Regn 20:29b, und trotzdem täuschte ihn JHWH in der Schlacht bei Ramot in Gilead, um ihn in Niederlage und Tod zu führen. Dies wirft die beängstigende Frage auf, ob JHWH nicht zu seinem Wort steht. Ist er denn nicht treu? Durch eine minutiöse Korrektur der Thronfolge Achab-Achasja unter chronologischer Hinsicht hat der MT dieses Problem beseitigt, siehe IV,3. In diesem Punkt schützt die Bearbeitung die Zuverlässigkeit von Gottes Wort.

Eine andere theologische Schwierigkeit folgte aus der Erzählung von Elias Opfer auf dem Berge Karmel, das JHWH angenommen und dadurch als ihm wohlgefällig erklärt hat, obwohl es eine Ausserkraftsetzung der beiden hauptsächlichen deuteronomischen Gebote gefordert hatte, keine heidnischen Kulte zu dulden (Elia selbst veranlasste hingegen die Propheten Baals, ein solches Opfer auf einem neu errichteten heidnischen Altar auf dem Karmel vorzubereiten!), Dt 12:2-3, und ausserhalb der allein legitimen, einzigen Kultstätte, die sich ja in Jerusalem befand, keine Opfer darzubringen (Elia selbst liess dagegen ein solches Opfer weit von Jerusalem weg auf dem Karmel darbringen, und JHWH nahm es an!), Dt

12:4-7. Wie konnte JHWH selbst diese zwei von ihm erlassenen und am Anfang seiner Gesetzgebung, Dt 12, mit grösstem Gewicht versehenen Gebote durch seinen Propheten Elia ausser Kraft setzen lassen? Trug diese Erzählung nicht einen Widerspruch in Gott hinein? Auch in diesem Fall hat eine sorgfältige Bearbeitung dafür gesorgt, dass sich diese theologische Schwierigkeit im MT nicht mehr stellt, siehe Kap. II.

Gottes Handeln erscheint im narrativen Zusammenhang von 3 Regn 20-22 (1 Kön 20-22) ebenfalls unverständlich, ja widersprüchlich, weil er in 3 Regn 20:19-24 über König Achab von Israel und sein Haus das Urteil des Untergangs gefällt hat, dann aber, statt es zu vollstrecken, dem schuldigen König zuerst zweimal grosse Huld erweist, indem er ihn vor Demütigung und Niederlage rettet, 3 Regn 21 = 1 Kön 20. Wie soll eine solche Inkonsequenz Gottes verstanden werden? Im MT sind diese schwer erklärbaren Umschwünge in Gottes Handeln verschwunden, siehe oben IV,4.

### 3.2 *Untadelige Propheten*

Im MT ist Elia dem Gesetz JHWHs treu, sodass kein Widerspruch zwischen ihm und der Tora entsteht, wie 1 Kön 18 zeigte. In der LXX ist diese Entsprechung zwischen Prophet und Tora kein Gegenstand besonderer Reflexion, siehe II,2.

Der MT bewahrt den Propheten Elischa gegen den Verdacht, er hätte sich auf unwürdige Könige eingelassen, zuerst mit Ahasja von Juda, 2 Kön 3, und mit Joasch von Israel, 2 Kön 13:14-19. In der LXX könnte dieser Vorwurf gegen Elischa erhoben werden, siehe IV,3 und VII,3.

### 3.3 *Die legitime levitische Priesterschaft in Jerusalem hat sich keinen Götzendienst zuschulden kommen lassen*

Im Unterschied zur Priesterschaft in Israel haben sich die levitischen Priester in Jerusalem gemäss dem MT keinem Vielgötterkult hingegeben. Manche von ihnen haben sich zwar auch verfehlt, aber ihre Verfehlung bestand nur darin, dass sie auf unzulässigen Höhenheiligtümern für JHWH Opfer dargebracht haben und Weihrauch daselbst aufsteigen liessen. Nach der LXX kann ihnen indessen der Vorwurf nicht erspart werden, dass sie in Jerusalem selbst heidnischen Kulte frönten, siehe III,9.

Als König Ahas den Altar von Damaskus in Jerusalem nachbildete, 2 Kön 16:10-18, stieg er zu ihm empor, wie der MT berichtet, 16:12, aber der Priester Urija stieg nach dem MT nicht (über Stufen) hinauf, wie es der Tora entsprach, Ex 20:26, während sich die LXX nicht um diese Übereinstimmung des Priesters mit der Tora kümmert.

### *3.4 Kulthöhen für JHWH gab es in Juda, aber nie in Jerusalem*

Dementsprechend gab es in Jerusalem selbst keine Kulthöhen und keine Altäre für JHWH ausserhalb des einzigen statthaften, von JHWH bestimmten Heiligtums. Das betont der MT. Er beklagt, dass seit Salomo solche Kulthöhen für JHWH in Juda bestanden, auf denen geopfert und Weihrauch verbrannt wurde, obwohl die Tora das verbot. Erst König Manasse wagte es, in Jerusalem selbst sogar heidnische Altäre und Kulte einzuführen.

Diese Sicht teilt die LXX nicht. Ihr zufolge gab es vor Manasse in der Stadt Jerusalem Kulthöhen und Altäre wie auf dem flachen judäischen Land.

### *3.5 In Juda und Jerusalem gab es vor König Manasse keine heidnischen Kulte, im Reich Israel dagegen herrschte der synkretistische Kult von Anfang an*

Nach dem MT waren Juda und Jerusalem vor Manasse von Juda frei von heidnischen Kulturen. In Israel dagegen gab es von Anfang an nur einen synkretistischen Kult, in welchem JHWH zugleich mit andern Göttern verehrt wurde, und der in den Höhenheiligtümern gefeiert wurde. Das ist dem MT zufolge der Hauptunterschied zwischen Juda und Israel. Der technische Name für solche synkretistischen Kulthöhen, der im MT und in der LXX fällt, ist "Haus der Kulthöhen", בית במות. Daneben gab es in Israel und besonders in der Stadt Samaria auch Tempel für Baal allein, in welcher "die Aschera" stand. Erst Manasse hat diesem Unwesen der Idolatrie Tür und Tor auch in Jerusalem geöffnet.

Die LXX verteilt die Farben zwischen den Königreichen Israel und Juda nicht so deutlich. In Juda gab es nicht weniger als in Israel Götzendienst, und zwar seit Salomo.

### *3.6 Vielgöttertempel in Samaria*

Der MT kennt einen Vielgöttertempel in Israel, den Jerobeam, Sohn Nebats, neben den unerlaubten JHWH-Heiligtümern von Dan und Bethel an einem ungenannten Ort errichtete, den Jehu neben dem Baaltempel in Samaria ebenfalls niederreissen liess und der nach dem Fall des Königreiches Israel 721 in der assyrischen Provinz Samarien wieder errichtet wurde. Es war kein JHWH-Heiligtum, sondern eine Stätte der Verehrung vieler heidnischer Götter. Der MT berichtet jedoch seltsamerweise nirgends, dass König Joschija im Zuge seiner Kultreform diesen ärgsten heidnischen Tempel zerstörte, wie er die andern unstatthaften heiligen Stätten des israelitischen Königreiches dem Erdboden gleichgemacht hatte.

Dieser Vielgöttertempel trägt keinen Namen und ist an keiner Stelle genau lokalisiert. Seine konkreten Daten bleiben geheimnisvoll unscharf. Da er aber "in oder bei Samaria" steht, kann man nicht umhin, an den Tempel auf dem Garizim zu denken.

Dieses besonders schlimme heidnische Vielgötterhaus ist in der ursprünglichen LXX abwesend. Der MT enthält somit allein eine besonders schwere Polemik gegen die religiös-kultische Verderbnis Israels, die im Vielgöttertempel in oder bei Samaria gipfelt.

### *3.7 Die grösste Schuld an Israels Abfall und Untergang tragen die Könige Jerobeam, Sohn des Nebat und Achab*

Der MT misst die hauptsächliche Schuld am Abfall und Untergang den zwei Königen Jerobeam, Sohn Nebats und Achab zu. Kein anderer König trägt soviel Verantwortung wie diese beiden Herrscher.

Die LXX zögert nicht, andern Könige noch grössere Schuld zuzuschreiben, vgl. VI. Daraus entsteht bei ihr ein weniger geschlossenes Bild von den Verantwortungen in Israel.

### *3.8 Einleuchtendere geschichtliche und institutionelle Verhältnisse*

Der MT verändert Aussagen über aussen- und innenpolitische Verhältnisse wie die Abhängigkeit der Philister von Israel und Juda, vgl. V, den Namen und Titel "des Äthiopiens", bei dem König Hosea von Israel um Hilfe nachgesucht hatte, siehe VI, die Kompetenzen der Priester hinsichtlich der Tempelfinancen, vgl. VI, Titel und Zuständigkeit des Schreibers, der bei der Verwaltung dieser Gelder beteiligt ist, ebd.

Solche Veränderungen erklären sich wohl am besten als Herstellung grösserer geschichtlicher und politischer Wahrscheinlichkeit. Der unägyptische Name und der fehlende Königstitel von "Hadrammelek dem Äthiopier" in 2 Kön 17:4 (ursprüngliche LXX) wirken auf kundige Leser unglaublich. Die behauptete philistäische Unterwerfung in 2 Kön 13:22 nach der LXX steht im Widerspruch zu Stellen, denen zufolge die Philister ein unabhängiges oder ein tributpflichtiges Königreich bildeten. Kompetenzen der Hohepriester für die Tempelfinancen und gewisse Ämter am Tempel entsprechen in der alten LXX nur ungenau den Verhältnissen des zweiten Tempels in einer Zeit, als es keinen König in Juda gab. Die Herausgeber der neuen Edition strebten grössere Übereinstimmung zwischen geschichtlichen und institutionellen Verhältnissen in den Königsbüchern selbst und den zur Zeit der Neuausgabe herrschenden Bedingungen an.



#### 4. Der MT der Königsbücher entspricht einer neuen Ausgabe

##### 4.1 *Das Verhältnis der griechischen Übersetzung der Königsbücher zu ihrer hebräischen Vorlage*

Im Verhältnis zur Textgestalt der LXX ist jene, die im MT enthalten ist, später. Wie ist diese neue Textgestalt des protomassoretischen Textes zustande gekommen? Ist sie ein Konglomerat von einzelnen Veränderungen, die aus verschiedenen Zeiten stammen, und das Werk mehrerer verschiedener Kopisten und Korrektoren sind, oder ist sie eine einzige Bearbeitung, die zu einem bestimmten Zeitpunkt in einem einzigen Arbeitsgang geschaffen wurde? Träfe das Letztere zu, dann würde es sich um eine literarisch veränderte Neuausgabe einer schon früher veröffentlichten Fassung der Königsbücher handeln, die sich in griechischem Gewand in der LXX erhalten hätte.<sup>121</sup>

Folgende Gründe sprechen nun in der Tat für die zweite Annahme. Zuerst das Verhältnis der griechischen Übersetzung zu ihrer hebräischen Vorlage! Diese Übersetzung ist sehr wörtlich, ja literalistisch. Die griechische Wiedergabe ist nicht weit von einem Abklatsch, einer Angleichung des griechischen Wortlautes an den hebräischen entfernt, vergleichbar Übersetzungen wie die Aquilas, Rosenzweig-Bubers oder Chouraquis, wenn auch in weniger extremem Ausmass.

Die angestrebte Annäherung des Griechischen an das Hebräische ist besonders deutlich auf dem Gebiet der Syntax, die den hebräischen Satzbau getreu im Griechischen nachahmt. So entspricht Verbum finitum im Hebräischen griechischem Verbum finitum, Partizip dem Partizip, Infinitiv mit  $\text{ב}$  dem Infinitiv mit  $\text{τοῦ}$  usw. Die semantischen Entsprechungen sind dagegen weniger starr und weniger fixiert, als es z.B. bei Aquila der Fall ist. Aber auch hier ist eine gewisse Regelmässigkeit unverkennbar, namentlich hinsichtlich funktionaler Wörter (Konjunktionen, Präpositionen). Dieser Übersetzungsstil erlaubt es in den meisten Fällen, den der griechischen Phraseologie zugrunde liegenden hebräischen Wortlaut zu identifizieren. Dies erwies sich in der hier vorgelegten Untersuchung ungezählte Male als möglich.

Warum wurde dieser Stil der Übersetzung gewählt? Eine wörtliche, transponierende Übersetzungsweise nimmt den Text der Vorlage ganz ernst. Alle seine linguistischen Bestandteile und Eigentümlichkeiten sind

<sup>121</sup> GREENBERG, "Use of the Ancient Versions", 144, 148, ist der Ansicht, bei Ezechiel und andern biblischen Büchern könne das Verhältnis zwischen MT und LXX nicht bestimmt werden, und daher müsse mit zwei oder mehreren nebeneinander herlaufenden Textformen gerechnet werden, die nicht linear miteinander zusammenhängen. Ähnlich VAN DER WOUDE, "Pluriformity", 163-169.

so wichtig, dass sie auch in der Übersetzung auftreten müssen. Eine solche Auffassung von der Bedeutsamkeit aller sprachlichen Ausdrucksmittel in der spezifischen Gestalt, die sie im Hebräischen haben, weist auf eine Überzeugung hin, die dem hebräischen Text einen in jeder Hinsicht vorbildlichen Vorrang zuschreibt, nicht nur inhaltlich, sondern auch formal. Was gesagt wird, und wie es gesagt wird: beides ist wichtig und normativ. Sonst brauchte es nicht in der Zielsprache abgebildet zu werden. Weil der hebräische Wortlaut in all seinen Komponenten wichtig ist, muss ein Übersetzer alle diese Komponenten berücksichtigen und in seiner Wiedergabe erkennbar machen.

Die Übersetzungsweise der LXX in den Königsbüchern offenbart nach alledem ein spezifisches Verständnis des hebräischen Wortlautes, für welches kein linguistisches Element ohne Bedeutung ist. Daraus folgt weiter, dass wenn schon alle linguistischen Merkmale des hebräischen Wortlautes in die *Übersetzung* hinüber transportiert werden müssen, dieser hebräische Wortlaut erst recht in seiner eigenen Transmission und Verbreitung, d.h. in seiner *Abschrift* skrupulös respektiert werden musste. Er darf ja nicht einmal in linguistischen Einzelheiten, die scheinbar ohne grössere Bedeutung sind, Veränderungen erleiden, geschweige denn Modifikationen inhaltlicher Art, die sehr viel mehr verändern als kleine linguistische Charakteristiken der Formulierungsweise. Aus der Übersetzungsweise darf man dergestalt indirekt auf die Genauigkeit der hebräischen Textüberlieferung zurückschliessen. Ist die Übersetzung literalistisch genau, ist höchstwahrscheinlich auch die Qualität der Überlieferung des hebräischen Textes von hoher Genauigkeit.

#### 4.2 Übersetzer und Kopisten vor einem unantastbaren Text

Wenn Übersetzer den hebräischen Text genau nachbilden müssen, dann müssen das nach alledem erst recht die Schreiber des hebräischen Textes tun! Die für die Weitergabe und Verbreitung verantwortlichen Fachleute unterstehen gewiss keinem minder schweren Gebot der Respektierung aller Einzelheiten des Textes als die Übersetzer, bei denen wir die minutiöse Respektierung der hebräischen linguistischen Strukturen feststellen. Von den Übersetzern darf man somit auf die Kopisten und Editoren der Bibel zurückschliessen. Was für die einen gilt, gilt noch viel mehr für die andern.

Zur Zeit der griechischen Übersetzung der Königsbücher im 2. Jh. v.Chr. besaßen diese dementsprechend in bestimmten Tradentenkreisen bereits eine unantastbare Textgestalt. Diese Tradenten unterschieden sich von andern gleichzeitig lebenden, die aus manchen Qumran-Rollen bekannt sind, und die sprachliche Elemente des überlieferten Bibeltex-

mannigfaltig veränderten. Aber so bricht ein Paradox auf! Die Textgestalt der Königsbücher wurde nicht in linguistischen Einzelheiten, sondern unter *literarischer Hinsicht* verändert, was einen viel tieferen Eingriff in den Text bedeutet.

#### 4.3 *Wie erklärt sich das Paradox literarischer Differenzen zwischen MT und LXX?*

Aus der Beobachtung des wörtlich genauen Übersetzungsstils ergibt sich, dass weder Übersetzer noch Tradenten, d.h. Schreiber und Herausgeber, den hebräischen Text verändern durften, weil sie ihn in all seinen Einzelheiten respektieren wollten und mussten. Dies ist wie gesagt in einer so wörtlich genauen Wiedergabe, wie es die LXX der Königsbücher ist, impliziert. Dann stellt sich jedoch die Frage umso dringender, wie sich die Unterschiede literarischer Natur zwischen den zwei Textformen des MT und der LXX erklären, die den Gegenstand dieser Untersuchung bilden. Die Differenzen gehen nach alledem wohl nicht zulasten der Kopisten und Übersetzer, die an einzelnen Punkten Fall für Fall verändernd den hebräischen Text bearbeitet hätten. Sie müssen vielmehr von Instanzen veranlasst worden sein, die trotz Anerkennung der Unantastbarkeit des hebräischen Textes literarisch in ihn eingreifen *durften*. Wer konnte diese den Schreibern und buchhändlerischen Editoren übergeordnete Instanz sein, die mit einer solchen überraschenden Kompetenz der literarischen Bearbeitung eines grundsätzlich fixierten Textes ausgestattet war? Wir würden heute sagen: es ist die Instanz, die die Urheberrechte besitzt. Nur Urheber dürfen ja einen geschützten Text verändern und neu in modifizierter Gestalt auflegen und herausgeben. Solche Instanzen sind *offizieller* Natur.<sup>122</sup>

Die beiden Textgestalten des MT und der LXX implizieren dergestalt wohl eine offizielle Instanz, aller Wahrscheinlichkeit nach priesterliche Kreise in Jerusalem, die sowohl die wörtlich genaue Überlieferung des Textes kontrolliert als auch aus bestimmten Gründen die *neue Ausgabe der Königsbücher* veranlasst haben, die im MT vorliegt. Aus der scharfen antisamaritanischen Stellungnahme der protomassoretischen Neuausgabe, vgl. unten VIII,5, legt sich die Annahme ebenfalls nahe, Ort der Neuedition sei Jerusalem und sein Tempel gewesen.

---

<sup>122</sup> ULRICH, "Canonical Process", 276-291, schreibt Neuausgaben "kreativen Kopisten" zu. Eine übergeordnete editorische Instanz ist bei Neuausgaben wohl unentbehrlich gewesen.

#### 4.4 Eine oder mehrere Neuausgaben?

Die grosse Zahl literarischer Differenzen zwischen dem MT und der LXX, d.h. ihrer hebräischen Vorlage, kann nur durch offiziell veranstaltete Neuausgaben erklärt werden. Muss man sich diese als mehrere Editionen oder als eine einzige Neuausgabe vorstellen?

Die Wahrscheinlichkeit ist grösser, dass es sich bei der Textform des MT um eine einzige Edition handelt. Die Annahme mehrerer, sukzessiver Editionen würde implizieren, dass im MT einzelne spezifische Elemente identifiziert werden könnten, die nicht zusammenpassen und daher miteinander in Spannung stünden, denn eine zweite oder dritte Neuausgabe würde ja nur erkennbar und identifizierbar sein, wenn etwas an der vorhergehenden ersten Edition veränderungsbedürftig geworden und effektiv modifiziert worden wäre, das dann mit andern Elementen der vorhergehenden Ausgabe nicht recht zusammenpasst. In der Zusammenschau der spezifischen Eigentexte des MT, die sich an den entsprechenden Stellen von der LXX unterscheiden, gibt es, wie es scheint, keine Indizien für solche einander zuwiderlaufende Tendenzen, die auf später entstandene neue Interessen und entsprechende Neuausgaben schliessen lassen könnten.

Umgekehrt ist die Textform der LXX in sich uneinheitlicher als jene des MT. Dies stellte sich im Lauf der Untersuchung oft heraus, denn der MT konnte manchmal gerade deshalb als sekundär erwiesen werden, weil er Spannungen insbesondere theologischer Natur in seiner Vorlage ausmerzte. Die hebräische Vorlage der Königsbücher in der LXX ist vielleicht nie eine Neuausgabe im Sinne der *Bearbeitung* eines schon abgeschlossenen literarischen Werkes gewesen, wie es hier für den prae- oder proto-massoretischen Text angenommen wird. Dafür scheint sie zu uneinheitlich zu sein.

#### 4.5 Die Neuausgabe (MT) impliziert den kanonischen Rang der Vorgängerausgabe (LXX)

Die Tatsache, dass die Königsbücher im 2. Jh. v.Chr. in sehr wörtlichem Stil, in geradezu literalistischer Weise übersetzt wurden, impliziert jedoch, dass sie damals für einen massgebenden Tradentenkreis schon bis in die kleinsten linguistischen Elemente als abgeschlossen, bewahrungswürdig und unveränderlich galten. Diese Unantastbarkeit beruhte wahrscheinlich auf der Überzeugung von Tradenten, dass am Text nichts geändert werden durfte. Sie gehörten wohl zu dem an den Tempel von Jerusalem gebundenen Judentum in Palästina und Ägypten. Die Textgestalt der LXX war hier schon vor dem 2. Jh. v.Chr. heilig und fest umrissen. Nur weil es einen solchen fixierten Text gab, konnte die Idee einer Neubearbeitung

und Neuausgabe entstehen, die im prae- oder protomassoretischen Text der Königsbücher realisiert werden und dann im MT auf uns herabkommen sollte. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Form der LXX der Königsbücher entspricht damit der *ältesten* Form des Textes, die durch den griechischen (und manchmal lateinischen) Wortlaut der Übersetzung hindurch indirekt erreichbar ist. Diese Textgestalt war eine "Ausgabe", weil sie vor dem 2. Jh. v.Chr. in (priesterlichen) Schreiberkreisen als unantastbarer, heiliger Text anerkannt wurde.

Einer so gearteten Textform gegenüber gab es nur noch eine einzige Möglichkeit der Modifikation: die einer offiziellen, von der dafür allein zuständigen Autorität veranlassten und beschlossenen Neuausgabe, welche die Vorgängerausgabe gleichzeitig als überholt und daher für fortan ungültig erklärte. Eine solche offizielle Massnahme würde die textgeschichtliche Situation der beiden Textformen der Königsbücher am besten erklären, in welcher die älteste LXX einen hebräischen Text repräsentiert, der auf hebräisch heute nirgends mehr greifbar ist, weil die hier postulierte hebräische Neuausgabe des protomassoretischen Textes alle hebräischen Exemplare der früheren Ausgabe ersetzt hat. Es muss hierbei jedoch *Flavius Josephus* erwähnt werden, der sowohl der alten LXX folgt, z.B. in der Platzierung der Nabot-Erzählung, als auch dem MT, z.B. in der Zahl der Truppen in 2 Kön 10:24 (um nur zwei Beispiele willkürlich herauszugreifen; andere Beispiele sind leicht beizubringen). Entweder hatte er gleichzeitig einen protomassoretischen und griechischen LXX-Text vor Augen, oder er verfügte über die zwei hebräischen Ausgaben, den praemassoretischen Vorläufer des MT und die hebräische Vorlage der alten LXX.

Nur in griechischer und stellenweise sogar nur in altlateinischer Übersetzung konnte sich die alte Ausgabe in der ursprünglichen LXX halten, weil im Bereich der griechischen Texte die Ersetzung der alten, obsoleten Ausgabe durch eine offizielle, von nun an allein gültige neue Edition nicht mit der gleichen Gründlichkeit durchzuführen war. Immerhin zeigt die Textgeschichte der LXX, dass die Angleichung der ursprünglichen LXX an die neue Gestalt des protomassoretischen Textes auch die meisten Handschriften der LXX der Königsbücher erfasste, sodass ebenfalls auf dem Feld der griechischen Bibel nur wenige Zeugen der alten LXX übrigblieben.

#### 4.6 *Drei textgeschichtliche Implikationen: Verbindlichkeit der Textform, verantwortliche Tradenten des Textes, Instanz mit Veränderungsvollmacht*

Die literalistische Übersetzungsweise der LXX impliziert, dass für die Übersetzer der LXX der hebräische Wortlaut der Königsbücher bis in seine sprachliche Form *verbindlich* war. Sonst hätten sie die spezifischen hebräischen Ausdrucksweisen nicht literalistisch nachgeahmt und auf griechisch abgebildet. Sie betrachteten somit die sprachliche Form des hebräischen Textes als normativ.

Darin ist eine zweite Implikation enthalten: diese Auffassung war wohl nicht nur die der Übersetzer allein, sondern auch anderer Kreise, die sich mit dem Text der Königsbücher befassten. Wer waren diese Kreise? In erster Linie die Tradenten des Textes, die sich für die Weitergabe desselben verantwortlich fühlten. Die Übersetzungsweise der griechischen Übersetzer lässt demgemäss auf Tradenten des hebräischen Textes zurückschliessen, die mit den griechischen Übersetzern die Auffassung teilten, der Text sei bis in kleine sprachliche Einzelheiten unbedingt zu respektieren. Im 2. Jh. v.Chr. bestand demgemäss eine solche Gruppe oder ein solches Milieu von Tradenten des hebräischen Textes, die über seine sorgfältige Bewahrung wachten.

Die dritte Implikation ergibt sich aus dem paradoxen Zusammentreffen der unbedingten Respektierung des hebräischen Textes bis in formale, linguistische Winzigkeiten mit den bedeutenden Veränderungen literarischer Art, die in die hebräische Textgestalt eingetragen wurden, welche die griechischen Übersetzer doch so getreu, ja skrupulös bewahrten. Wie gehen diese beiden sich widersprechenden Einstellungen zum gleichen hebräischen Text zusammen? M.E. führt dieses *gleichzeitige* Phänomen der Textüberlieferung auf die darin implizierte Vollmacht von Texttradenten, den Text zu verändern! Ohne die Annahme einer solchen bevollmächtigten Instanz ist die gleichzeitige genaue Beobachtung der Textform und ihre literarische Veränderung nicht gut denkbar.

#### 4.7 *Welche Wahrscheinlichkeit können die drei Implikationen beanspruchen?*

Für diese drei Implikationen der Verbindlichkeit des Textes bis in seine formalen Einzelheiten, eines für die genaue Bewahrung des Textes verantwortlichen Tradentenkreises, einer zur literarischen Veränderung oder Neuausgabe des Textes berechtigten Autorität gibt es im 2. Jh. v.Chr. keine expliziten äussere Zeugnisse. Sie könnten daher als reine Spekulationen beiseitegeschoben werden. Der Befund der LXX-Übersetzung im Vergleich mit den zahlreichen literarischen Differenzen, die den MT von

ihr unterscheiden, bleibt aber unerklärlich ohne diese drei Annahmen. Daher dürfen sie Implikationen genannt werden und dank ihrer erklärenden Kraft einen gewissen Grad an Wahrscheinlichkeit beanspruchen.

Sie begründen in ihrer zeitlichen Ansetzung ebenfalls das Phänomen der Textrezension, das seit dem 1. Jh. v.Chr. in der griechischen Bibel auftritt, und jenes von Ausgaben des biblischen Textes, die bis in die formale Präsentation der Handschriften normiert sind und im 1. Jh. n.Chr. auftreten.<sup>123</sup> Denn ohne die drei erwähnten Voraussetzungen würden sich solche Phänomene schwer erklären lassen.

## 5. Datierung

### 5.1 *Datierung der prae- und protomassoretischen Neuausgabe: antisamaritanische Tendenz*

Die protomassoretische Ausgabe ist von der schweren Anklage geprägt, das Königreich Israel habe neben den unerlaubten JHWH-Heiligtümern in Bethel und Dan eine dritte, noch schlimmere heilige Stätte gekannt, die vielen Göttern zugleich geweiht gewesen war. Ein solcher synkretistischer Tempel habe demgegenüber in Juda nie bestanden. Eine synkretistische israelitische Kultstätte wurde von Jerobeam, Sohn Nebats gegründet (1 Kön 12:28-33), eine solche Stätte wurde bei Samaria durch Jehu zerstört (2 Kön 10:18-27 nach der *Vetus latina*) und bestand nach dem Zusammenbruch des Königreichs Israel fort (2 Kön 17:29,32), vgl. III,2-3. In 2 Kön 17 vernehmen die Leser, dass sie zur Stadt Samaria gehörte. Joschija hatte sie aus unerklärtem Grund nicht zerstört, denn der Bericht seiner Kultreform in 2 Kön 23 schweigt sich über ihre Zerstörung aus, während doch alle andern unstatthaften kultischen Einrichtungen aufgezählt werden, die seiner Reform zum Opfer fielen, vgl. III,8-10. Dieses synkretistische Heiligtum bei Samaria ist nicht mit dem von Achab erbauten und durch Jehu in eine Kloake verwandelten Baaltempel in Samaria identisch, 1 Kön 16:32; 2 Kön 10:18-27, vgl. III,6; VII,5. Es ist höchstwahrscheinlich, dass das anonyme, nie mit Namen bezeichnete synkretistische Götterheiligtum bei Samaria der Tempel auf dem Garizim ist.

Dies sind spezifische Züge des MT, d.h. der protomassoretischen Neuausgabe. Sie setzen eine erbitterte Ablehnung des Heiligtums auf dem Garizim voraus, der als heidnischer Tempel betrachtet und verurteilt wird. Diese schärfste Verurteilung des Garizimtempels passt vorzüglich in die Zeit des Bruchs zwischen dem um den Jerusalemer Tempel gescharten

<sup>123</sup> Tov, "La nature du texte massorétique à la lumière des découvertes du désert de Juda et de la littérature rabbinique."

judäischen Judentum und der samaritanischen Gemeinschaft mit ihrem Heiligtum auf dem Berg Garizim, ein Riss, der in frühhasmonäischer Zeit geschah.<sup>124</sup> Vielleicht akzeptierten die Samaritaner unter Antiochus IV. Epiphanes im Jahr 167 v.Chr. eine gewisse Hellenisierung ihres Tempels, die als Abfall ins Heidentum und Synkretismus ausgelegt werden konnte, Flavius Josephus, *Antiquitates* XII, 258-263, 2 Makk 6:1-3.<sup>125</sup>

Andererseits ist die Trennung zwischen Juda und "Israel" aber noch nicht vollzogen. Dies geht aus 2 Kön 13:8 LXX = 2 Kön 13:23 MT hervor, vgl. V,1. JHWH hat sowohl nach der antiochenischen LXX als auch nach dem MT mit dem Königreich Israel Erbarmen "bis heute". Die protomassoretische Neuausgabe hat diesen Zeitumstand nicht getilgt, wohl aber die Mehrheit der späteren LXX-Handschriften.

Dies erklärt sich am klarsten so: sowohl zur Zeit der Vorgängerausgabe, die in der ursprünglichen LXX in griechischer Hülle erhalten ist, als auch zur Zeit der Neuausgabe, die im MT vorliegt, wurde "Israel" von Judäa aus grundsätzlich noch als JHWHs Volk betrachtet, dem Gott sein Erbarmen trotz seiner Sünde nicht entzogen hatte. Erst eine spätere Zeit war der Überzeugung, dass die Zeit des Erbarmens mit Israel vorbei und Israel endgültig verloren war. Eine solche Meinung spiegelt sich in den späteren LXX-Handschriften, denen die Zeitbestimmung "bis heute" sinnlos vorkam, weil JHWH "Israel", d.h. den Samaritanern mit ihrem Tempel auf dem Garizim unmöglich sein Erbarmen weiter zuwenden konnte. Der endgültige Bruch zwischen den beiden Religionsgemeinschaften trat nach den Zerstörungen des Tempels auf dem Garizim durch Johannes Hyrkan 129 oder 128 v.Chr. und der Stadt Sichem 109 v.Chr. ein. Aus dieser Zeit stammen die Anfänge der jüdischen Polemik gegen die Samaritaner.<sup>126</sup> Die prae- und protomassoretische Ausgabe ist ein hervorstechendes Zeugnis dieser Polemik, von der die Vorgängerausgabe und ihre griechische Übersetzung frei sind.

## 5.2 Ausschliessliche Finanzhoheit des Hohepriesters

Zu diesem zeitlichen Ansatz der protomassoretischen Neuauflagen passt das Detail der ausschliesslichen Finanzhoheit des Hohenpriesters unter Ausschluss königlicher Kompetenzen in 2 Kön 22:3-10, vgl. III,11. Unter Voraussetzung zeitgenössischer Verhältnisse, in welchen die Finanzhoheit des Jerusalemer Tempels ausschliesslich in Händen der Hohepriesterschaft lag, führt dieser institutionelle Zug des Erzählers auf die frühe

<sup>124</sup> KIPPENBERG, *Garizim und Synagoge*, 85-93; MOR, "Samaritan History", 16; CROWN, "History", 123; BAILLET, "Samaritains", 991.

<sup>125</sup> KIPPENBERG, *Garizim und Synagoge*, 74-80.

<sup>126</sup> KIPPENBERG, *Garizim und Synagoge*, 87-92.



Hasmonäerzeit, in der es Juda unter makkabäischer Führung gelang, die Hoheit der seleukidischen Könige vollständig abzuschütteln (seit Simon 140 v.Chr.) und die oberste Regierungsgewalt in die Hand der hasmonäischen Hohenpriester zu legen.<sup>127</sup> Diese legten sich den Königstitel erst unter Aristobul I. (104-103) zu. Am besten würde sich daher unter dieser Hinsicht ein Datum in der 2. Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts empfehlen.

Einer solchen Datierung scheinen sich, soweit ich es sehe, keine Daten der protomassoretischen Bearbeitung und Neuausgabe zu widersetzen.

### *5.3 Datierung der Vorgängerausgabe*

Die Vorgängerausgabe, die in der ursprünglichen LXX in griechischer Übersetzung greifbar ist, scheint im Unterschied zur protomassoretischen Neuedition keine einmalige literarische Gesamtüberarbeitung zu sein. Sie macht wegen ihrer zahlreicheren internen Spannungen vielmehr den Eindruck eines allmählich gewachsenen literarischen Werkes, das an einem bestimmten Punkt seines Werdeganges als fest umrissener und unveränderlicher Text zu gelten anfang, der aber aus Elementen verschiedener Herkunft bestand und daher nicht ganz vereinheitlicht war. Diese neue Auffassung der Königsbücher hing mit ihrem Rang als heilige oder kanonische Schrift zusammen, der ihnen zuerkannt wurde.

Den Beweis der kanonischen Geltung der Königsbücher liefert die griechische Übersetzung durch ihre fast sklavisch getreue Übersetzungsweise. Die kanonische Würde besaßen die Königsbücher somit schon vor dem 2. Jh. v.Chr., der Zeit ihrer griechischen Übersetzung. M.a.W. bestand die in der LXX erhaltene Textgestalt der Königsbücher wohl schon im 3. Jh. v.Chr., mindestens etwa hundert Jahre vor der protomassoretischen Neuauflage.

## **6. Verhältnis zu 1-2 Samuel und 1-2 Chronik**

Bei der Ähnlichkeit der Textunterschiede zwischen dem MT und der LXX in den Samuelbüchern mit jenen der Königsbücher stellt sich die Frage, ob die in diesen anscheinend feststellbare protomassoretische Neuedition einer Vorgängerausgabe nicht auch für jene gilt. Die Frage ist in dieser Art m.W. bisher noch nicht aufgeworfen worden.

Ebenfalls zu prüfen wäre die Textgestalt der Königsbücher, auf denen 1-2 Chronik fusst. Nach der hier vertretenen These ist die Annahme unvermeidbar, dass der Chronist eine Textform der Königsbücher voraus-

---

<sup>127</sup> SCHENKER, "Doppelte Einsetzung".

setzt, die näher bei der in der ursprünglichen LXX implizierten hebräischen Textbasis liegt; jedenfalls hat er nicht die protomassoretische Neuausgabe benutzen können. Dies liesse sich an solchen Stellen zeigen, in denen erstens die Textform der LXX nachweislich älter ist als jene des MT und zweitens unzweifelhaft die Vorlage der Chronik gebildet hat. Als Beispiel könnten Stellen wie der Plural "Ascheren" in 4 Regn 18:4 in der ursprünglichen LXX und in 2 Chr 31:1 gegen den Singular im MT von 2 Kön 18:4 und der Bund in 2 Kön 11:17; 2 Chr 23:16 dienen, vgl. III,7; VI,3. Das Problem der Vorlage des chronistischen Werkes bedarf zu seiner Lösung wohl zuerst auch der Untersuchung der ältesten erreichbaren Textgestalt in den Samuelbüchern. Die Analyse der ältesten Textgeschichte der Königsbücher reicht dafür allein nicht aus.

## **7. Die Textgeschichte der Königsbücher im Rahmen der gesamten Textgeschichte des A.T.**

Sind die Königsbücher die einzigen Zeugen einer offiziellen, autorisierten Neuauflage und Bearbeitung von biblischen Büchern in der Zeit vor dem 1. Jh. v.Chr.? Es ist bekannt, dass die hebräische Vorlage der ältesten LXX in mehreren biblischen Büchern oder Teilen von Büchern nicht mit dem MT zusammenfällt, und dass es sich auch bei ihnen um literarische, d.h. nicht rein textliche Unterschiede handelt.<sup>128</sup> Diese Beobachtung berechtigt zur Hypothese, eine Neuedition mehrerer biblischer Bücher sei vielleicht am Anfang der Hasmonäerzeit geschaffen worden, die sowohl Teile des Pentateuchs (z.B. Dekalog), der geschichtlichen Bücher und der Propheten (bzw. der vorderen und hinteren Propheten) sowie der Hagiographen oder Ketuvim (Esra-Nehemia) umfasste.

Der Nachweis einer solchen Ausgabe würde die Textgeschichte der hebräischen Bibel in der Zeit vor dem 1. Jh. n.Chr. klar strukturieren. Denn sie wäre der Ausgangspunkt des protomassoretischen Textes, und dieser selbst würde für die in Frage stehenden Bücher der hebräischen Bibel eine klare neue Textform schaffen, die als Neuedition eines älteren Textes definiert werden müsste. Die hebräische Vorlage der ältesten LXX würde in diesen Fällen den Ausgangstext darstellen, den die Neuausgabe bearbeitet hätte.

---

<sup>128</sup> SCHENKER, "Urtext", 203-206.

## 8. Konsequenzen für den Kanon und die theologische Konzeption der Heiligen Schrift

### 8.1 *Kanonische Schrift: eine Textform oder mehrere Textgestalten?*

In diesem alten Stadium schloss der Status einer verehrungswürdigen, heiligen Schrift die Möglichkeit einer stellenweisen literarischen Veränderung nicht aus, sondern ein. Die Heilige Schrift musste bestimmten Anschauungen entsprechen, gerade weil sie heilig war. Sie wurde deshalb von berufener Seite in die Form gebracht, die ihrer würdig schien.

Später, vom 1. Jh. n.Chr. an, war das offenbar nicht mehr möglich. Der Text war dann auf der hebräischen Seite unantastbar geworden, und auf der griechischen Seite brachte man die griechische Übersetzung in Übereinklang mit dem Modell, das als die einzig gültige, unveränderliche hebräische Textgestalt der Bibel angesehen wurde. Dies bedeutete einen tiefen Wandel in der Auffassung von Heiliger Schrift.

Die Tatsache, dass sich diese einheitliche Gestalt der Bibel im Christentum im Unterschied zum pharisäischen und rabbinischen Judentum nie durchsetzte, zusammen mit dem Gebrauch mehrerer Übersetzungen auf griechisch, syrisch, lateinisch, koptisch usw., führte dazu, dass der Text der Bibel der Christen im Unterschied zu dem der Juden immer mehrgestaltig war und blieb. Die Heilige Schrift in der Gestalt eines einzigen Textes gab es in diesem Sinne nicht. Die Heilige Schrift war vielmehr ein Prisma in mehreren Sprachen und Ausgaben, von denen keine allein alle Farben in sich vereinigte, sondern jede nur eine Farbe vom gesamten gebrochenen Lichtstrahl darstellte. Erst im Zeitalter des Humanismus und der Reformation setzte sich die Überzeugung durch, es gäbe nur eine Textform, nämlich die hebräische des MT, die den ursprünglichen biblischen Text darstelle, und alle anderen Textgestalten wären nur in dem Masse festzuhalten, in welchem sie dieser Norm des MT entsprächen.

Diese Sicht der Dinge erklärte sich aus den Voraussetzungen der Zeit, umsomehr als auch schon Origenes im 3. Jh. und Hieronymus im 4. Jh. in Übereinstimmung mit ihren Zeitgenossen derselben Überzeugung gewesen waren. Man konnte damals noch nicht wissen, dass der MT nicht immer das Ursprünglichste repräsentiert. Aber Origenes und in geringerem Masse Hieronymus hatten trotz dieser Überzeugung den Schritt nie getan, die doppelte Textform des hebräischen Textes (protomassoretischer Text) und der LXX zugunsten einer einzigen aufzugeben. Es war der Genius Origenes', der sah, dass Heilige Schrift an eine Glaubensgemeinschaft, entweder eine jüdische oder eine christliche, gebunden ist. Was diese Gemeinschaften, die Synagoge und die Kirche, als Heilige Schrift lasen und anerkannten, konnte nicht aus rein philologischen Ge-

sichtspunkten zunichte gemacht werden. Im Brief an *Julius Africanus* argumentiert Origenes ekklesiologisch: die Kirche als von Gott geliebte Gemeinschaft war keinen Tag ohne sein authentisches Wort.<sup>129</sup> Nun hatte aber die Kirche bis zu Origenes fast ausschliesslich die LXX als Schrift gelesen. Daher musste diese trotz ihrer gelegentlichen Entfernung vom hebräischen Original (das Origenes im protomassoretischen Text seiner Zeit in Händen zu halten meinte) echtes Wort Gottes, echte Heilige Schrift sein. Obgleich somit Origenes durchaus der Meinung war, die LXX wäre sekundär im Vergleich zum hebräischen Text seiner Zeit, den er für ursprünglich und genuin hielt, gingen ihr dessenungeachtet Rang und Bedeutung als heilige Schrift in keiner Weise ab, während er gleichzeitig an der "kanonischen" Würde des hebräischen Textes seiner Tage ohne jedes Zögern festhielt. Das war auch die grundsätzliche Position Hieronymus' und Augustins, weil das Neue Testament (in ihrer Terminologie: der Herr und die Apostel) beide Textformen des Alten Testaments gebrauchten.<sup>130</sup>

In einem solchen Verständnis ist die Tatsache mehrerer Textformen der Schrift kein Ärgernis, das beseitigt werden müsste, vorausgesetzt, diese Textformen seien durch den Gebrauch der Kirchen (wie auch der Synagoge) geheiligte und anerkannte Gestalten des ihnen von Gott geschenkten Wortes.

## 8.2 Theologische Deutung der zwei Formen der Königsbücher

Was ergibt sich theologisch aus der Tatsache, dass eine jüdische oder jerusalemische Neuausgabe gewisse Teile der ursprünglichen Königsbücher umgestaltet hat, sodass zwei Formen der Königsbücher entstanden, von denen die ältere nur in einigen LXX-Zeugen (*Vaticanus*, antiochenische Handschriften, *Vetus latina*, Flavius Josephus) bewahrt, aber nicht mehr vollständig erhalten ist und jedenfalls in ihrer ursprünglichen, angestammten hebräischen Formulierung verloren ging? Die Dualität der Textgestalten *relativiert* offenbar die variierenden Einzelheiten der berichteten Stoffe. An diesen kann nicht alles gelegen sein, weil ihnen jeweils eine andere Fassung des erzählten Geschehens gegenübersteht. Woran aber ist demgegenüber positiv gelegen?

Leser und Leserinnen der gesamten Heiligen Schrift, d.h. der beiden Fassungen der alten LXX und des MT, sollen zwei verschiedene Perspektiven oder Fluchtpunkte wahrnehmen, in die sich das Geschehene einord-

<sup>129</sup> ORIGENES, "La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne", 8, N. DE LANGE, Hrsg., *Origène, Philocalie 1-20 Sur les Ecritures*. Introduction, texte, traduction, notes par M. HARL (SC 302; Paris: Cerf, 1983) 532-533.

<sup>130</sup> SCHENKER, "Septuaginta und christliche Bibel", 459-464; Id., "Die Heilige Schrift subsistiert", 196-198.

net, und sich hüten, das Geschehene mit der Perspektive, in der es gezeichnet ist, zu identifizieren. So lernen sie, die Hand Gottes in den Ereignissen der Geschichte Israels und Judas am Werk zu sehen, ohne aber des Werkes dieser Hand in scharfen Konturen ansichtig zu werden, weil es eben in zwei Perspektiven erscheint, die sich nicht auf eine einzige zurückführen lassen.

Mehr noch! Solche Perspektiven sind in den Königsbüchern wie meistens in Geschichtswerken nicht frei von Einseitigkeiten, Leidenschaften, Voreingenommenheiten. Gottes Wort hat diese Hülle nicht verschmäh't. Gerade die doppelte synoptische Perspektive erlaubt es, diese Begrenztheit der Hülle zu diagnostizieren. In den Königsbüchern (und anderwärts) ist die *Heilige Schrift selbst die krumme Zeile*, auf der Gott gerade schreibt. Es ist wichtig, dass Leser und Leserinnen die Krümmungen und Abschweifungen der Zeilen erkennen, um die krumme Zeile nicht mit dem geraden Wort Gottes zu verwechseln.

Wo bleiben aber da Wahrheit und Irrtumslosigkeit der Schrift? Gerade eine zweifache oder, wenn man will, synoptische Darstellung eines Geschehens, die *ex definitione* nicht harmonisiert werden kann, weil die eine Darstellung ja die bewusste und gewollte verändernde Korrektur der andern ist, verhindert es, die Wahrheit in einer der beiden Präsentationen allein unter Ausschluss der andern suchen zu wollen. Die Wahrheit eines Duetts liegt nicht in einer der beiden Partituren allein unter Absehung von der andern, sondern in beiden zusammen. Die synoptische und divergierende Gestalt der Königsbücher in MT und alter LXX machen die Versuchung zunichte, die Königsbücher der Bibel mit dem Regiebuch Gottes für die Geschichte zu verwechseln.

In diesem Zusammenhang ist insbesondere die bittere anti-samaritanische Polemik zu nennen, die die prae- oder protomassoretische Neuausgabe so stark prägt. Sie fehlt dagegen im Vorläufertext der hebräischen Vorlage der alten LXX. Dadurch ist diese Polemik von selbst relativiert, weil sie nur einen Strang der synoptischen Überlieferung der Königsbücher kennzeichnet und dementsprechend so etwas wie eine geschichtliche Momentaufnahme innerhalb der Gesamtüberlieferung ist.

Andererseits hat die prae- und protomassoretische Neuausgabe grössere theologische Kohärenz im Handeln und Sprechen Gottes und im Wirken der Propheten angestrebt. Dies ist ein echtes theologisches Anliegen. Der Vorläufertext hat, wie es scheint, unbekümmerter Überliefertes nebeneinander gestellt, das als Erzählabfolge zusammen gelesen Spannungen hinsichtlich der Verstehbarkeit oder Rationalität Gottes erzeugt. Diese Verstehbarkeit auf Grund der Verlässlichkeit oder Beständigkeit von Gottes Handeln ist jedoch ein ganz wichtiger Zug im Bilde Gottes.

Die im MT erhaltene Neuausgabe der Königsbücher ist demgemäss nicht nur Produkt einer heftigen polemischen Auseinandersetzung zwischen dem Jerusalemer Judentum und den Samaritanern, sondern ebenso sehr Zeugnis einer theologischen Bemühung um eine ihrer Idee Gottes würdigen und angemessenen Heiligen Schrift.

## 9. Möglichkeiten und Grenzen alttestamentlicher Textkritik

### 9.1 *Gewisse ursprüngliche Lesarten sind erhalten, aber nicht auf hebräisch*

Das Bild der Textgeschichte bestimmt die Idee und die Praxis der Textkritik, d.h. der Restitution der ältesten erreichbaren Textgestalt eines Schriftstückes. Die alttestamentliche Textgeschichte allgemein und insbesondere jene der Königsbücher stösst an eine Grenze, die sich auch seit den Entdeckungen der Handschriften am Toten Meer nicht geöffnet hat. Denn die älteste Form des Textes ist leider nicht auf hebräisch, sondern nur in Übersetzung erhalten, nämlich in der ursprünglichen LXX, und da diese ihrerseits nicht mehr vollständig in griechischen Zeugen greifbar ist, überlebt sogar diese Übersetzung selbst ihrerseits stellenweise nur in altlateinischen Übertragungen. Was aber diese betrifft, so sind auch sie nur bruchstückhaft auf uns gekommen.

Das Ergebnis dieser verwickelten Sachlage ist es, dass der älteste hebräische Text nicht mehr auf hebräisch rekonstruiert werden kann, auch dort nicht, wo er wenigstens indirekt in Übersetzungen auf griechisch oder lateinisch erhalten geblieben ist. Denn eine moderne Rückübersetzung ist kein historisch gegebenes Zeugnis, da ihr bei aller manchmal sehr hohen Plausibilität stets ein Element des Hypothetischen, Unverbürgten anhaftet, ganz abgesehen davon, dass Vokalisierung und Satz- und Paragrapheneinteilung vollends unrekonstruierbar sind. Denn es kann ja nicht vorausgesetzt werden, die Elemente der Vokalisierung (Phonetik), Interpunktion und Textgliederung seien vom 3. Jh. v.Chr. an bis zu den Anfängen der massoretischen Systeme der Vokale, *Te'amim* (Akzente) und Paragraphenabtrennung stabil und unverändert durch die Jahrhunderte gewandert. Wollte man daher tiberiensische Vokalisierungen oder Satzeinteilungen auf Rückübersetzungen von griechischen Wendungen der LXX des 2. Jh. v.Chr. ins Hebräische anwenden, so würde man mit Anachronismen oder erheblichen Unschärfen zu rechnen haben.

Man könnte sich also gegen diese methodischen Mängel höchstens so wappnen, dass man in der zu erstellenden kritischen Edition alle nur auf griechisch oder lateinisch erhaltenen Zeugnisse der ältesten Textformen

in ihrem griechischen und lateinischen Gewand daherkommen liesse und sie so in das hebräische Textgewebe einschösse. Doch ist wohl klar, dass dadurch eine unmögliche Textedition entstünde.

Aus alledem folgt, dass die alttestamentliche Textkritik einen massoretischen Text, sei es einen tiberiensischen oder babylonischen oder palästinsischen, zum Ziel der Rekonstruktion wählen muss, den sie, wenn sie will, mit den Elementen der vormassoretischen Textgeschichte in die Tiefe hinein aufschliessen und illustrieren kann, ohne einen Text herstellen zu wollen, der aus massoretischen und vormassoretischen Bausteinen gemischt wäre. Dies ist der Weg, den die *Hebrew University Bible* und in anderer Weise die *Biblia Hebraica Quinta* einschlagen.

Eine andere Möglichkeit wäre die Beschränkung auf den Konsonantentext. Abgesehen davon, dass dies eine Beschränkung der Textkritik auf einen Teilaspekt des Gesamttextes bedeuten würde, bleibt die Schwierigkeit bestehen, dass in manchen Fällen auch dann der hebräische Konsonantentext der ältesten bezeugten Lesarten unbekannt ist, weil diese nur auf griechisch oder lateinisch erhalten sind und daher bloss hypothetisch in einen hebräischen Konsonantentext rückübertragen werden können (man denke nur an die *matres lectionis*).

In Zusammenfassung muss infolgedessen die Feststellung gelten, dass die ältesten Textgestalten der hebräischen Bibel und insbesondere der Königsbücher, um die es hier geht, nur noch teilweise vorhanden sind und allein in griechischer und lateinischer Übertragung vorliegen. Die ihnen entsprechende ursprüngliche Textform in der hebräischen Abfassungssprache ist dagegen auf weiteste Strecken verloren, wahrscheinlich wegen des durchschlagenden Erfolgs der prae- und protomassoretischen Neuausgabe, die das Feld des hebräischen Textes der Königsbücher ganz besetzen sollte.

Daher darf man sich gewiss sein, dass es einen ältesten *hebräischen* Text der Königsbücher gegeben hat, der die prae- und protomassoretische Form an Alter übertrifft, aber er ist heute dem Blick entrückt und ungreifbar. Aus diesem Grund ist es für die Textkritik des A.T. nicht möglich, einen zusammenhängenden ältesten, aus der Zeit vor der prae- und protomassoretischen Gestalt stammenden Text herzustellen. Das Ziel alttestamentlicher Textkritik ist mithin ein *doppeltes*: erstens den MT zu rekonstruieren, zu welchem die prae- und vor allem die protomassoretischen Konsonantentexte mit ihren Aussprache- und Textenteilungstraditionen gehören, und zweitens die nur bruchstückhaft mögliche Rekonstruktion jener Stellen, die von jener "aussermassoretischen" Textüberlieferung erhalten sind, die schon vor dem prae- und protomassoretischen

Text existiert hat.<sup>131</sup> Diese zweite Rekonstruktion ist indessen, wie schon betont, *zweifach begrenzt*. Denn erstens können die hebräischen Konsonanten und erst recht die ihnen entsprechende Phonetik entweder gar nicht oder nur in hypothetischer Form (also nicht in den für die Textkritik unentbehrlichen realen handschriftlichen *hebräischen* Zeugnissen jener Zeit) wiederhergestellt werden, und zweitens gibt es von dieser ältesten Textgestalt zu wenige Zeugen, um aus ihnen einen zusammenhängenden und vollständigen Text der Königsbücher aus jener Zeit zu gewinnen, die vor der prae- und protomassoretischen Neuausgabe liegt.

## 9.2 Zwei Editionen, zwei Aufgaben der Textkritik

Wenn das in dieser Untersuchung gewonnene Ergebnis zutreffen sollte, dass der prae- oder protomassoretische Text der Königsbücher um 140 v.Chr in der Form einer neuen, bearbeiteten Ausgabe geschaffen wurde, würde die Textkritik *zwei* Ziele oder Aufgaben erhalten. Sie müsste dann entweder die erste Ausgabe oder die zweite in ihren ursprünglichen Formen zurückgewinnen oder herstellen. Die erste Textform oder Ausgabe wäre die der hebräischen Vorlage der ältesten LXX, die zweite Edition wäre der prae- oder protomassoretische Text. In keinem Fall dürfte sie die beiden Ausgaben vermischen. Wie bei jedem in mehreren Ausgaben vorhandenen literarischen Werk ist es die erste Aufgabe der Textkritik, die Ausgaben sorgfältig voneinander zu unterscheiden.

In dieser Perspektive ist die Herstellung des prae- oder protomassoretischen Textes in jedem Fall eine der Aufgaben der Textkritik. Die andere bleibt die Herstellung der Erstausgabe. Diese ist jedoch in manchen Partien des Textes in nicht-hebräischen Zeugen erhalten und kann daher nicht mehr als hebräischer Text hergestellt werden, wie schon deutlich wurde.

Auf jeden Fall ist die Textkritik aufgefordert, die beiden Ausgaben zu unterscheiden. Eine direkte Konsequenz dieser textkritischen Notwendigkeit ist es, den ursprünglichen protomassoretischen Text gesondert zurückzugewinnen, weil dieser einer spezifischen Edition der Königsbücher entspricht.

---

<sup>131</sup> Darin unterscheidet sich die hier vertretene Auffassung der alttestamentlichen Textkritik von jener, die CHIESA, "Some Remarks" vertritt, ebenso BORBONE, *Osea*; HENDEL, *Genesis*.



## Anhang I

## Der Tod Elischas (2 Kön 13:14-21) in der Vetus latina L 115

Fol 25r        4 Regn 10:24-30;

Fol 25r-25v   4 Regn 10(13):14-21; 10:31

Fol 25r

<sup>13,14</sup>et helisseus infirmatus est infirmitate(m) suam qua mortus est

Fol 25v

et descendit at eum rex israel et plorauit super faciem eius dicens pater pater rector israel et eques eius <sup>15</sup>et dixit at eu(m) helisseus accipe arcu(m) et sagittas accepit arcu(m) et sagittas <sup>16</sup>et dixit at ieu regem israel inpone manum tuam super arcum et inposuit manum suam ieu et superinposuit manus suas helisseus super manus ieu regis <sup>17</sup>et dixit aperi fenestram quae ab oriente est et aperuit et dixit helisseus sagittare et sagittauit et dixit helisseus sagitta salutis *dmi* et sagitta salutis in israel et percutes syriam in aseroth quae est contra faciem samariae usq. at fine(m)

Et aperuit fenestram secundam et dixit sagittare et sagittauit sagittam salutis *dmi* et sagittam

salutis israel et dixit helisseus percutes syria(m) totam <sup>18</sup>Et iterum dixit helisseus ieu regi percute in terram et percussit ter et stetit <sup>19</sup>et contristatus est homo *di* pro eo et dixit si percussisses quinques aut sexies tunc percutebas syriam totam usq. at finem et nunc percutes syriam ter <sup>20</sup>et mortus est helisseus et sepelierunt eum et piratae moab uenerunt in terram illam

<sup>21</sup>Et factum est cum sepellirent pirate hominem unum accesserunt ad monumentum et proiecerunt hominem in monumentum helissei et fugerunt et adplicitus est homo ossibus helissei et uixit homo et surrexit super pedes suos <sup>10,31</sup>Et ieu non obseruauit ire in uiam *dmi di* israel ex toto corde suo

N.B. Orthographie und Paragrapheneinteilung entsprechen der Handschrift. Fol 25v ist in zwei Spalten geschrieben.

## Anhang II

Jehu zerstört den Baaltempel in Samaria (2 Kön 10:24-30) in der  
Vetus latina L 115

Fol 25r

citu et dixit eis quicumq. saluatus fuerit uirorum quos ego trado in manus uestras anima illius pro anima eius erit <sup>23</sup>Et intrauit ieu rex israel et ionadab filius recab in tempulum bahal et dixit ieu ad seruos bahal scrutinate et uidete ne sit uobiscum ex seruis *dmi* et eicite omnes seruos *dmi* qui inuenti fuerint in tempulum bahal et factum est sicut locutus est ieu rex et cum nemo fuisset ibi de seruis *dmi* nisi soli serui bahal <sup>24</sup>et introierunt ut facerent sacrificia et holocausta <sup>25</sup>et dixit rex precursoribus et triaris intrate et percutite eos nemo saluetur ex eis et percussit eos qui colebant bahal gladio et euertit tempulum bahal <sup>26</sup>et accepit idolu(m) bahal et contriuit eum <sup>27</sup>et proiecit eum at sinistra(m)

templi et tempulu(m) bahal posuit in sterculino <sup>28</sup>et eradicauit tempulum bahal de israel <sup>25</sup>et percussit eos qui seruiebant bahal gladio et abierunt in ciuitatem praecursores et triari at domum bahal <sup>26</sup>et protulerunt uestem bahal et succenderunt eam <sup>27</sup>et detraxerunt ti(t)ulos bahal et aes et domum eius euerterunt et proiecerunt eam in sterculino <sup>28</sup>et eradicauit ieu bahal de israel <sup>29</sup>set a peccatis hierobam fili nabaat qui peccare fecit israel non discessit ieu rex set abit post uaccas peccati quae erant in bethel et in dan <sup>30</sup>et dixit *dms* ad ieu quia fecisti bene coram me et fecisti secundum cor meum et secundu(m) animam meam domui acab sedebunt tibi fili quarti in throno israel et helisseus infirmatus est infirmati(e)m suam qua mortus est

N.B. Fortsetzung in Anhang I.

## Anhang III

## Das Ende Israels (2 Kön 17:6ff) in der Vetus latina L 115

Fol 32v

assyriorum samariam et transmigravit rex assyriorum israel assyrios et conlocavit eos in civitatem mediorum in emath et ad flumen abyro usq. in hunc diem quia propter omnes exacerbationes quibus exacerbaverunt *dom* ex qua die eduxit patres eorum ex aegypto et usq. in hunc diem non custodierunt precepta *dmi di* patrum suorum <sup>15</sup>et dereliquerunt lege(m) eius et mandata eius quae disposuit patrib. eorum et testimonia eius quib. testificatus est in eis et ambulaverunt post uana et euanuerunt et post ge(n)tes quae in circuitu eoru(m) sunt de quibus preceperat *dms* eis ne facerent secundum illa <sup>16</sup>et transierunt omnes praeceptum *dmi* dei sui et fecer.

sibi fusilia duos vitulos et fecerunt lucos et adoraverunt toto exercitui caeli et servierunt illi baal <sup>17</sup>et perducebant filios suos et filias suas in igni et diuinabant diuinationes et fecerunt ephud et theraphin et augurabantur et auspicabantur ut facerent quod malum est in conspectu *dmi* ut in indignatione(m) eum mitterent <sup>18</sup>et iratus est in indignatione *dms* in reliquos israel ut transferret eos a faciem tua(m) non remansit nisi tribu iuda <sup>19</sup>et iudas non observavit iustificationes *dmi di* sui set ambulaverunt in actibus totius israel secundum quae fecer. <sup>9</sup>et revelaverunt filis israel quae non ita oportebat at deos suos et aedificaverunt sibi excel

## *Zusammenfassung*

Dieses Buch untersucht die Geschichte des Textes der biblischen Königsbücher in den letzten 3 Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung. Die ursprüngliche Septuaginta lässt sich in 1-2 Kön dank einigen Textzeugen ziemlich gut abgrenzen. Da sie ihre hebräische Vorlage sehr wörtlich übersetzt, kann man diese annähernd genau rekonstituieren. Dabei stellt sich heraus, dass sie eine ursprünglichere Textgestalt darstellt als die im massoretischen Text bewahrte Form. Der Vorläufer des massoretischen Textes erklärt sich am besten als literarisch und theologisch veränderte Neuauflage der hebräischen Vorlage der Septuaginta. Diese Neuausgabe mag in der frühen Hasmonäerzeit (2. Hälfte 2. Jh. v. Chr.) entstanden sein. Die älteste erreichbare Textgeschichte der Königsbücher entspricht nicht zwei nebeneinander parallel laufenden Textformen (hebräische Vorlage der Septuaginta, Vorläufer des massoretischen Textes), sondern zwei sukzessiven Ausgaben von 1-2 Kön: zuerst die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta, die durch die Neuausgabe abgelöst wurde, aus der die massoretische Textform hervorging.